

A black rectangular label with a white double-line border. The text "THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY" is printed in white, serif, all-caps font, centered within the border.

THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY



ВЪ ПОИСКАХЪ ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ЮРІЙ НИКОЛАЕВЪ

Р. 121 102116
1750266 442

ВЪ ПОИСКАХЪ ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ОЧЕРКИ ИЗЪ ИСТОРИИ ГНОСТИЦИЗМА.

„Сей родъ ищущихъ Господа, ищущихъ лице Бога“...
(Псал. XXIII).

А V А

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
1913

071570
. U2



11/19/04



I.

Около двухъ тысячъ лѣтъ тому назадъ надъ античнымъ міромъ взошла зари христіанства.

Міръ,—то была Римская держава. Отъ края до края ея тянулась цестрая смѣсь народовъ и племенъ, нарѣчій и вѣрованій, и надъ этою разнородною массою, уже слагавшеюся въ стройный синтезъ государственнаго единства и мысли,—проносилось вѣяніе близкаго синтеза духовнаго.

Римская держава, объединившая всѣ племена — носители культурныхъ идеаловъ, была въ апогей славы и могущества. Ея властью были прекращены вѣчныя войны и междоусобія, истощавшія древній міръ и приведшія къ паденію Элладу. Отнынѣ войны велись лишь на отдаленныхъ границахъ имперіи для отраженія натиска варваровъ, но въ предѣлахъ культурнаго міра, объединеннаго подъ сѣнью римскаго орла, царила величавая «рах-гомана» и освобождала всѣ лучшія силы человѣческаго духа для творческой работы мысленія. И въ этой области умственной и духовной жизни происходило великое броженіе,—предвѣстникъ величайшаго въ міровой исторіи религіознаго движенія.

То было броженіе всѣхъ мистическихъ идеаловъ, всѣхъ религіозныхъ потребностей. Никогда человѣчество не испытало такого порыва въ высь отвлеченнаго созерцанія, никогда глубочайшіе вопросы жизни и духа не стояли такъ ясно передъ человѣческимъ сознаніемъ. Никогда человѣческое мысленіе не отдавалось такъ безудержно страстному неканію Божества...

Начало христіанской эры завершило собою рядъ событій первостепенной важности, измѣнившихъ весь обликъ и общественныя условія древняго міра. Послѣдній вѣкъ передъ Р. Х. видѣлъ быстрое распространеніе римскаго владычества по всему Востоку; конецъ его ознаменовался полнымъ крушеніемъ рес-

публиканскаго строя въ Римѣ и сосредоточеніемъ небывалой, почти всемірной власти въ рукахъ единого повелителя, превзошедшаго могуществомъ всѣхъ бывшихъ монарховъ сѣдого Востока. Это коренное измѣненіе быта и общественныхъ отношеній древняго міра разсматривается донинѣ, какъ паденіе древне-римскихъ гражданскихъ идеаловъ, повлекшее за собою расшатаніе нравственныхъ устоевъ и медленное разложеніе общества, погрязнаго въ восточной нѣгѣ, роскоши и развратѣ. На самомъ дѣлѣ сліяніе въ великой имперіи двухъ культурныхъ міровъ Востока и Запада имѣло не одни только отрицательныя послѣдствія. Наоборотъ, оно содѣйствовало братскому единенію всего мыслящаго человѣчества; съ крушеніемъ всѣхъ граней племенныхъ и государственныхъ открылся широкій просторъ сильнымъ умамъ, для которыхъ весь культурный міръ сталъ отчизной и свободной каюдой. Римская держава вмѣстила въ себѣ разнородную человѣческую массу, не исключая грубой, невѣжественной толпы съ ея грязными инстинктами, но въ этой массѣ оказались включенными и мыслители, парящіе у вершинъ человѣческаго созерцанія. И духовное броженіе, начавшееся на всемъ пространствѣ великой имперіи, сказалось не только въ суевѣріи толпы, но и въ самыхъ возвышенныхъ религіозныхъ порывахъ, и въ глубокомъ богоискательствѣ философскаго мышленія. Въ общественномъ быту, это броженіе выразилось въ страстной потребности облагороженія жизни новой, чистой моралю.

Развратъ и разнузданность низшихъ инстинктовъ, смѣшившіе древне-римскую строгость нравовъ, вызывали брезгливую реакцію въ лучшихъ людяхъ и понуждали ихъ къ исканію крѣпкихъ моральныхъ устоевъ. Отвѣтомъ на эту потребность нравственной чистоты являлась стоическая философія, — и вокругъ ея возвышенныхъ принциповъ сгруппировались многіе борцы за духовное достоинство человѣка.

Стоицизмъ не давалъ отвѣта на мучительные, основные вопросы о сущности бытія, о проблемѣ добра и зла и т. д. Его ученіе обращалось преимущественно къ людямъ, познавшимъ бесплодность терзаній мысли надъ недоступными вопросами, къ людямъ, извѣрившимся въ возможность разрѣшенія міровыхъ загадокъ. И это ученіе говорило о величіи человѣческаго духа, сознающаго свое превосходство надъ окружающей природой, презирающаго эту низшую природу. Въ этомъ ученіи не было мистики, но его мораль стояла на недосыгаемой высотѣ. Стоики до-

казали, что именно чистѣйшая мораль возможна безъ примѣси религіознаго настроенія. Они достигли высшей степени презрѣнія къ тѣлу и отреченія отъ всего плотскаго,—и только во имя человѣческаго достоинства, во имя аристократіи духа, не признающей животныхъ потребностей и отрекающейся отъ низшей природы человѣка. Не пытаясь объяснить непостижимую связь духа съ плотью, они ограничивались высокоумнымъ отрицаніемъ этой связи, утверждая, что сильный духъ не можетъ реагировать на плотскія ощущенія. Быть можетъ, никогда презрѣніе къ тѣлу не было выражено съ такой силой, какъ въ гордомъ утвержденіи стоика, что физическую боль нельзя признать зломъ! Это презрѣніе не подкрѣплялось надеждой на будущую жизнь и возмездіе; оно основывалось лишь на той безразличности, съ которой истинно духовный человѣкъ отстраняетъ отъ себя всякое напоминаніе о своемъ животномъ «я», его потребностяхъ и его страданіяхъ. Быть можетъ, это гордое безнадежное стоическое міросозерцаніе было самымъ жгучимъ протестомъ противъ безсмысленности жизни, когда либо брошеннымъ человѣческою мыслью міровой судьбѣ...

Но въ этомъ спокойномъ пренебреженіи къ жизни былъ отѣнокъ непониманія нѣкоторыхъ жизненныхъ запросовъ, забвеніе конхъ человѣчеству не дано; въ этомъ аристократическомъ презрѣніи къ тѣлу не было отвѣта на мучительные вопросы о сущности духа и тѣла, на вопросы, вѣчно терзающіе мысленіе и не дающіе покоя человѣческому сознанію. Оттого стоицизмъ, такъ высоко поднявшій знамя чистой морали, не могъ утолить мучительной жажды истины, не могъ замѣнить религіознаго настроенія въ душахъ, охваченныхъ тоской Богоискательства. Мистическія потребности, проснувшіяся въ человѣческомъ сознаніи, искали себѣ простора въ безудержныхъ порывахъ. Чистая мораль, какъ бы она ни была высока, не могла удовлетворить этихъ потребностей. Міръ жаждалъ не одного только нравственнаго подъема,---онъ искалъ Бога, онъ ждалъ экстаза, онъ жаждалъ радостнаго сознанія близости къ Божеству, блаженнаго предвѣденія невѣдомаго, умлѣннаго созерцанія непознаваемаго. И было ясно, что приспѣло время восторженной религіозной проповѣди, побѣда которой была обезпечена.

Въ настоящее время довольно распространено ошибочное мнѣніе, будто религіозный подъемъ, пронесшій по всему міру христіанскую проповѣдь, являлся реакціей разума противъ не-

сообразностей и умственного убожества языческаго политеизма. На самомъ же дѣлѣ мистическое броженіе, обезпечившее успѣхъ христіанства, являлось реакціей мистическаго чувства противъ потускнѣвшаго язычества, превратившагося въ сухую казенную религію и утратившаго власть надъ сердцами. Не разумъ подсказывалъ отречься отъ старыхъ мѣстовъ во имя строгаго монотеизма, а, наоборотъ, мистическое сознаніе силится вернуться къ пониманію старыхъ символовъ и пробуждало въ мірѣ забытую тоску Богоискательства.

Старая религія мало удовлетворяла. Лишь не многимъ избранникамъ была доступна красота ея поэтическихъ аллегорій и глубокихъ символовъ; для большинства она казалась лишь пагромомъ старыхъ суевѣрій, уважаемыхъ лишь въ силу почтенныхъ традицій. Никакихъ слѣдовъ внутренняго религіознаго смысла не оставалось въ официальномъ общественномъ культѣ. Древній Римъ, умѣвшій создать несравненную дисциплину духа, былъ чуждъ мистическимъ созерцаніямъ, удѣлялъ имъ слишкомъ мало мѣста въ своей государственной религіи. И эта религія оказалась сведенной къ вышней обрядности.

Этотъ официальный культъ, всюду распространяемый вмѣстѣ съ владычествомъ Рима, водворяемый по всему пространству имперіи вмѣстѣ съ его орлами, — былъ въ истинномъ смыслѣ государственною религіею, неразрывно связанной съ римскою гражданственностью. Боги Рима были прежде всего покровителями имперіи, небесными вождами ея необходимыхъ легионовъ, радѣтелями за ея мощь и славу. Въ этомъ сонмѣ боговъ были не только древнѣйшія мѣстныя божества Рима, но и множество иноплеменныхъ божествъ, постепенно вошедшихъ въ римскую религію и слившихся съ нею, какъ сливались съ римскимъ государствомъ покоренные народы. Здѣсь была и мѣологія Греціи, дѣлкомъ воспринятая Римомъ, и фригійскій культъ «Великой Матери», торжественно введенный въ римскій религіозный строй еще во время пуническихъ войнъ (въ 204 г. до Р. Х.) и игравшій большую роль въ официальной и общественной жизни Рима, и мн. др. Иноплеменные божества, занявъ мѣсто въ римскомъ пантеонѣ, становились истыми національными богами и небесными востелями за римскую державу. Такъ создавалась государственная религія, подъ сѣнью которой крѣпли мощь и величіе Рима.

Эта религія была по существу культомъ государственнаго престижа, что и выражалось въ ея сложной и пышной обрядности. Внутреннюю, духовную сторону жизни гражданъ она мало затрагивала. Но съ внѣшней стороны ея значеніе въ частной и въ общественной жизни было громадно. Уважать ее значило преклоняться передъ престижемъ Рима, и потому римскій патріотизмъ былъ всегда въ самой тѣсной связи съ этимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Преданность Риму естественно сочеталась съ привязанностью къ религіи, олицетворявшей римское величіе, и именно въ такой формѣ выражалось отношеніе къ государственной религіи лучшихъ римскихъ патріотовъ, отъ Катона до Марка Аврелія. Стоическое міросозерцаніе вполне уживалось съ этой преданностью національному культу, и даже легко мирилось съ его крайними проявленіями, каковымъ являлось, напримѣръ, обожествленіе императорской власти.

Культъ Цезаря, занявшій центральное мѣсто въ религіозномъ міросозерцаніи временъ имперіи,—былъ логическимъ послѣдствіемъ обожествленія государственнаго принципа. Онъ естественно возникъ тотчасъ по сосредоточеніи всей полноты подавляющаго величія и власти въ рукахъ одного повелителя, явившагося воплощеніемъ государственныхъ идеаловъ Рима. Первый же императоръ, Августъ, еще при жизни почитавшійся въ мистическомъ сочетаніи съ обожествленнымъ символомъ самаго Рима (*Dea Roma*), послѣ смерти былъ официально причисленъ къ сонму боговъ, а затѣмъ постепенно установился обычай воздавать цезарю еще при жизни его божескія почести, какъ носителю государственнаго престижа. Обрядовая сторона этой своеобразной религіи была неразрывно связана съ общественнымъ и государственнымъ строемъ Рима.

Но эта казенная религія, вводившая много гражданскихъ обязанностей во внѣшнія проявленія культа, не затрагивала духовныхъ интересовъ человѣчества и была мало стѣснительна для свободы совѣсти. Въ вопросахъ личнаго убѣжденія и вѣры она отличалась самой широкой терпимостью, требуя лишь внѣшняго уваженія къ своимъ обрядамъ и символамъ. Такое внѣшнее почитаніе уважаемыхъ традицій могло вполне мириться и съ спокойнымъ скептицизмомъ стоиковъ, и съ приверженностью какому-нибудь мѣстному религіозному культу, и съ мятежнымъ богоискательствомъ мистическихъ сектъ и школъ. Официальное язычество Рима не знало религіозныхъ преслѣдованій и

относилось съ одинаковымъ равнодушіемъ ко всѣмъ проявленіямъ Богоискательства, ко всѣмъ вѣрованіямъ и мѣстнымъ культамъ, процвѣтавшимъ во всѣхъ областяхъ и отдаленнѣйшихъ захолустьяхъ великой имперіи. Эта терпимость стала еще шире при императорскомъ режимѣ, чѣмъ при старомъ республиканскомъ строѣ, консерватизмъ котораго отличался бѣдшей подозрительностью. Такъ, при имп. Калигулѣ былъ оффиціально признанъ въ самомъ Римѣ культъ Изиды и Сераписа, подвергавшійся ограниченіямъ и даже запретамъ при республикѣ, болѣе ревниво оберегавшей принципъ государственной религін. Даже еврейство, несмотря на узко-національный фанатизмъ его религіознаго міросозерданія, не подвергалось стѣсненіямъ въ чисто-религіозномъ смыслѣ, и римскій императоръ даже могъ, не вызывая ни въ комъ удивленія, жертвовать священные сосуды въ іерусалимскій храмъ ¹⁾. Подъ кровомъ этой терпимости безпрепятственно развивалась и процвѣтала въ самомъ Римѣ страстная мистическая пропаганда, увлекавшая послѣдователей въ ряды самыхъ разнообразныхъ вѣроученій. Римскія власти не усматривали въ этомъ увлеченіи мистическими вѣрованіями попранія правъ національной религін; девизомъ этого благодушнаго, слегка пренебрежительнаго отношенія къ вопросамъ религіознаго убѣжденія, могло служить знаменитое выраженіе императора Тиверія: «*deorum injurias diis curae*» ²⁾. Иное отношеніе къ свободѣ совѣсти возникало лишь тогда, когда религіозный вопросъ дѣйствительно вторгался въ область государственнаго порядка, когда поклоненіе иноплеменнымъ богамъ въ самомъ дѣлѣ сопровождалось оскорбленіемъ національной религін или вообще являлось опаснымъ съ политической точки зрѣнія ³⁾. Такіе случаи возникали иногда именно вслѣдствіе смѣшенія понятій о религіозномъ и государственномъ достоинствѣ; открытое неуваженіе къ оффиціальному культу могло навлечь обвиненіе въ оскорбленіи величества, ввиду особеннаго положенія, занятаго императоромъ въ этомъ культѣ. Такъ и случилось впоследствии съ христіанствомъ, не желавшимъ подчиняться ниѣмкимъ формамъ и обрядамъ оффиціальнаго язычества. Этимъ отказомъ христіане навлекали на себя подозрѣніе

¹⁾ Ios. Flav. *Bell. Iud.* V, XIII, 6.

²⁾ Tacit. *Annal.* lib. I. 73.

³⁾ Такъ, въ эпоху покоренія Галліи, подвергши притѣсненіямъ мѣстный друидическій культъ въ виду его національно-политическаго значенія.

въ неуваженіи къ государственной идѣ и верховной власти, и подпадали подъ жестокую кару закона. Но, какъ увидимъ далѣе, то была кара за принадлежность къ нелегальному сообществу, а отнюдь не за личныя религіозныя убѣжденія. Въ вопросахъ свободы совѣсти Римъ всегда оставался вѣрнымъ своей принципиальной терпимости, до того отдаленнаго момента, когда на закатѣ римской исторіи правители Имперіи, предвидя ея гибель, думали умилостивить гнѣвъ боговъ насильственнымъ поддержаніемъ ихъ престижа, и пытались замѣнить религіозными гоненіями угаснующую римскую доблесть.

Но въ тотъ моментъ міровой исторіи, съ котораго мы начали свое повѣствованіе,—въ моментъ зарожденія христіанства среди общаго духовнаго броженія древняго міра,—ни о какихъ религіозныхъ стѣсненіяхъ не могло быть и рѣчи; никакого конфликта между религіознымъ сознаніемъ и гражданскимъ долгомъ еще не было и не предвидѣлось. Исканіе Бога, проснувшееся въ человѣческой душѣ повелительною потребностью, не затрагивало государственныхъ идеаловъ и не тревожило правительственную власть. Римъ равнодушно взиралъ на мистическій порывъ, охватывавшій человѣческое сознаніе.

А порывъ этотъ являлся реакціей противъ оскудѣнія религіознаго духа, противъ опошленія старыхъ вѣрованій забвеніемъ ихъ затаеннаго смысла. Подъ покровомъ величавой терпимости Рима этотъ глубоко сокрытый смыслъ древнихъ культовъ повсюду возрождался, одухотворяя новою жизнью религіозное сознаніе человѣчества. Въ Элладѣ, въ Египтѣ, въ Малой Азій, въ Персіи,—во всѣхъ древнихъ святилищахъ, вокругъ всѣхъ ветхихъ алтарей, религіозная жизнь забила ключемъ, волна ея расходилась широкими кругами и плескъ ея доходилъ до самаго Рима. Всѣ эти возрожденные культы вливались нестройной смѣсью въ оффиціальный политеизмъ, въ немъ растворялись и облагораживали его. Міръ словно почувалъ вдругъ возможность сліянія всѣхъ религіозныхъ порывовъ въ одну формулу страстнаго Богоискательства.

То было исканіе синтеза всего человѣческаго мышленія, исканіе разгадки всѣхъ міровыхъ тайнъ, и потребность мистическаго общенія съ Божествомъ. Этическіе запросы занимали послѣднее мѣсто въ этомъ стихійномъ порывѣ. То была мистическая тоска по Богу, мало доступная современному пониманію.

Современное міросозерцаніе отождествляетъ религіозную потребность съ требованіемъ моральныхъ устоевъ, и дерзкій, вѣчно мучительный вопросъ—есть Богъ или нѣтъ Его?—нынѣ почти что сводится къ академическому спору о томъ, необходимо ли было для созданія міра вмѣшательство Божественной Первопричины, или же возможно самозарожденіе матеріи безъ Творца? Но для древней мысли, одухотворенной мистическимъ чутьемъ, исканіе Бога было глубокой жизненной потребностью въ единеніи съ Невѣдомой Сущностью, частица которой чуждалась въ каждомъ отдѣльномъ сознаніи. Въ поискахъ за Божествомъ человѣческій духъ искалъ разрѣшенія загадки собственной сущности. Въ наше время, тамъ, гдѣ идея Божества сведена къ роли далекой Первопричины, она занимаетъ лишь мало мѣста въ человѣческой жизни; въ сущности, исканіе Бога нынѣ предоставляется обездоленнымъ, обиженнымъ судьбою, и современная интеллигенція склонна видѣть въ этомъ исканіи извѣстное признаніе въ слабости, потребность утѣшенія въ жизненныхъ невзгодахъ. Современное религіозное настроеніе изъ всѣхъ евангельскихъ призывовъ запомнило лишь обращеніе къ «труждающимся и обремененнымъ». Но для древняго мистическаго міросозерцанія исканіе Бога было насущной потребностью, помимо всякихъ радостей или печалей земного удѣла, помимо этическихъ принциповъ, помимо даже философскаго исканія Первоисточника бытія. Для такого міросозерцанія ограниченіе идеи Божества ролью Утѣшителя несчастныхъ было бы униженіемъ этой идеи, равно какъ и низведеніе Бога на степень лишь отдаленной и чуждой Первопричины. Творческая Воля, проявляющаяся въ созданіи міра, Неизсякаемое милосердіе, укрѣпляющее надѣющихся и скорбящихъ,—могутъ быть лишь вѣшними атрибутами Идеи Божества, отнюдь не исчерпывающими Ея значенія для мірового сознанія. Но истинное исканіе Бога должно быть напряженіемъ всѣхъ духовныхъ силъ для обрѣтенія познанія сущности духа и духовнаго пачала въ мірѣ; въ этомъ исканіи заключенъ весь смыслъ и цѣнность человѣческаго сознанія. То—вѣчное исканіе синтеза, въ которомъ должны объединиться всѣ порывы человѣческаго мышленія, и все чуткое предвѣдѣніе Невѣдомаго, и всякое познаніе, и вѣчное стремленіе къ Непознаваемому. И эти страстные поиски за Божествомъ—религія не слабыхъ и страждущихъ, а сильныхъ духомъ,—не побѣжденныхъ жизнью, а побѣдителей ея.

Само собой разумѣется, что такое Богоискательство не было и никогда не могло быть достояніемъ толпы. Мы здѣсь намѣчаемъ лишь тѣ общія очертанія его, которыя носились въ сознаніи древняго міра, то суживаясь до уровня грубаго пониманія массы, то расширяясь до безпредѣльнаго простора философскаго созерцанія. Мистическое броженіе, охватившее умы передъ зарею христіанства, именно тѣмъ и знаменательно, что оно не было заключено ни въ какія рамки общественнаго быта или умственнаго развитія. Вѣяніе мистики проносилось по всему древнему міру, пробуждая въ толпѣ религіозный инстинктъ вмѣсто грубаго суевѣрія, въ просвѣщенныхъ умахъ религіозное сознаніе и потребность трансцендентальнаго созерцанія. Повторяемъ, что никогда человѣческая жизнь не слагалась въ такія благоприятныя условія для исканія общаго синтеза. Римская имперія давала внѣшній миръ, необходимый для расцвѣта духовныхъ потребностей. Сліяніе Запада съ Востокомъ вновь оживляло тѣ сѣмена восточной метафизики, которыя были когда-то заложены въ европейскомъ мышленіи философами Эллады, воспитанными на мудрости Востока. Отъ Египта до глубин Индіи происходили оживленные обмѣны мыслей и таинственныхъ созерцаній. Наконецъ, устраненіе всякихъ государственныхъ границъ дало сильный толчекъ къ покоренію всего мыслящаго человѣчества эллинской культурой, и эта эллинизация міра выразилась прежде всего въ общемъ распространеніи греческаго языка, на которомъ заговорило все просвѣщенное человѣчество. Эта общность культурнаго языка въ свою очередь содѣйствовала тѣснѣйшему сближенію всѣхъ проявленій человѣческой мысли въ ея поискахъ за вѣчной Истиной.

Эллинизация міра готовилась давно. Мы знаемъ, что еще въ цвѣтущую пору Эллады ярко блистали очаги греческой культуры въ Южной Италіи и въ Малой Азіи; то, что мы называемъ эллинизмомъ, эллинскимъ духомъ, никогда не ограничивалось предѣлами Греціи и, наоборотъ, блестящіе центры его были разброшены по всему побережью Средиземнаго моря. Эллинизмъ никогда не носилъ характера самобытной, національно-замкнутой цивилизаций; онъ былъ выразителемъ обще-человѣческихъ порывовъ къ свѣту истины, красоты и гармоніи, и поэтому легко воспринималъ и въ себѣ растворялъ всѣ проявленія человѣческой мысли въ поискахъ за непреложными идеалами. Находившіеся въ постоянномъ соприкосновеніи съ нимъ

культы и религіозно-философскія системы Востока входили въ него широкою струею, и только политическая вражда Греціи и Персіи нѣсколько противодѣйствовала духовному вліянію Востока на эллинское міросозерцаніе. Какъ извѣстно, эта вѣковая національная рознь привела къ заключительной побѣдѣ Эллады, когда Александръ Македонскій пронесъ до глубины Азии обаяніе греческаго имени и создалъ на развалинахъ Персидской монархіи великую державу, воплотивъ эллинскую по духу и по языку, но открытую для всѣхъ вліяній Востока и неразрывно связанную съ цѣлымъ міромъ персидскихъ, ассиро-вавилонскихъ и египетскихъ традицій. Въ Египтѣ, въ Сиріи, ярко заблестали новые очаги этой расширенной эллинской культуры. Съ постепеннымъ же включеніемъ всѣхъ этихъ духовныхъ центровъ эллинизма въ римскую державу началось полное подчиненіе ему Запада, и наиболѣе яркимъ проявленіемъ этой эллинизации міра было распространеніе греческаго языка, вошедшаго во всеобщій обиходъ.

Не только на Востокѣ, но даже на Западѣ, подъ непосредственной сѣнью римской государственной культуры, цѣлыя группы населенія стали изъясняться лишь на греческомъ языкѣ и на немъ выражать свои духовныя потребности. Въ самомъ Римѣ для нѣкоторыхъ религіозныхъ обрядовъ, какъ напр. въ культѣ Великой Матери, пользовались исключительно греческимъ языкомъ ¹⁾. Мы увидимъ далѣе, что приблизительно до середины II вѣка по Р. Х. вся литература христіанства была исключительно греческой, и это обстоятельство болѣе всего способствовало ея быстрому распространенію по всему міру. Греческій языкъ былъ необходимымъ для всевозможныхъ слоевъ общества, отъ высшихъ, пропитанныхъ эллинскою культурою, до низшихъ, т. е. до той характерно — пестрой народной массы, въ составъ которой входили многочисленные пришельцы съ Востока: наемники, вольноотпущенные, рабы и рабыни, воины, ремесленники и всякіе иные элементы восточной толпы, перенесенные волею судебъ въ Римъ и другіе центры западнаго міра. Весь этотъ людъ приносилъ съ собою на Западъ свой языкъ, свои вѣрованія, свои суетвѣрія, вытѣсняя всякіе остатки узкаго націонализма и безсознательно способствуя превращенію Римской имперіи въ мировую державу. Идеальнъ всемірнаго языка былъ почти достигнутъ въ этомъ мірѣ, такъ стихійно

¹⁾ См. Preller, *Römische Mythologie*, VI, 8.

искавшемъ всеобщаго синтеза,—и языкъ этотъ былъ греческій. И усвоеніе этого языка всѣмъ культурнымъ человѣчествомъ было признакомъ проникновенія эллинизма въ самую глубь человѣческаго мышленія. Міръ не только заговорилъ по гречески, онъ сталъ мыслить согласно формуламъ, выработаннымъ этой новой эллинской культурой. Очагами этой культуры явились знаменитыя школы, разбросанныя по всему міру и распространявшія религіозно-философскія формулы эллинизма среди всѣхъ искателей истины, толпившихся вокругъ источниковъ познанія. И ученіе, преподававшееся въ этихъ духовныхъ центрахъ, носило особый отпечатокъ всеобъемлющаго синкретизма, поисковъ за единымъ синтезомъ. Такими центрами на Востокъ были Антиохія, отчасти Тарсъ киликійскій, но главнымъ образомъ Александрія, занявшая положеніе духовной столицы эллинизма.

Когда, въ 331 г. до Р. Х., Александръ Македонскій основывалъ у устьевъ Нила, въ центрѣ тогдашняго культурнаго міра, городъ, которому онъ далъ свое имя,—онъ грезилъ о міровой столицѣ для создаемой имъ необъятной державы. Со смертію геніальнаго полководца-мечтателя распалась его великая имперія, но Александрія, ставшая мѣстомъ его вѣчнаго успокоенія, продолжала расти и развиваться, удержавъ за собой на долгіе вѣка значеніе мірового центра. Въ своей двойной роли чисто-эллинскаго города и столицы Египетскаго царства, Александрія была естественнымъ мѣстомъ сближенія и растворенія двухъ родственныхъ культур; именно здѣсь совершилось окончательное сліяніе греческой философской мысли съ міросозерцаніемъ Востока. Здѣсь же съ наибольшей силой выразилось стремленіе къ объединенію всякаго познанія и къ формулировкѣ общаго религіозно-философскаго синтеза, являвшееся сущностью эллинизма и эллинизированной культуры.

Просвѣщенная династія Птолемеевъ всѣми силами содѣйствовала упроченію за своей столицей значенія духовнаго центра человѣчества. Ея усиліями было создано въ Александріи небывалое по богатству собраніе книгъ, привлекавшее искателей познанія со всего міра, и служившее яркимъ доказательствомъ потребности въ систематизаціи и сляченіи всѣхъ документовъ человѣческаго мышленія, всѣхъ проявленій человѣческаго исканія истины. Птоломей I Сотеръ всюду обращался съ заказами и просьбами о присылкѣ рукописей для основанной

имѣ бібліотеки; есть преданіе, что книги взимались въ видѣ особой дани съ судовладѣльцевъ и торговцевъ, отовсюду стекавшихся въ Александрію, какъ къ центру міровой торговли. Повидимому, съ особенной тщательностью собирались трактаты по философіи и религіи, и еслибъ эта безцѣнная бібліотека сохранилась до нашихъ дней, то мы могли бы возстановить и изучить многія религіозныя системы античнаго міра, о которыхъ нынѣ имѣемъ лишь самое смутное представленіе. Преданіе гласитъ, что когда эта безцѣнная сокровищница человѣческой мысли была предана огню мусульманскими фанатиками при взятіи города Омаромъ въ 641 г., то книгъ и рукописныхъ свитковъ будто бы хватило на топку 4000 банъ въ теченіе шести мѣсяцевъ! Слѣдуетъ помнить, что и до этого горестнаго событія Александрійскую бібліотеку постигали неоднократно бѣдствія, и отъ злобнаго людскаго невѣжества, и отъ стихій. Такъ, драгоценное книгохранилище было однажды почти уничтожено пожаромъ въ 47 г. до Р. Х., во время похода Ю. Цезаряна Египетъ; современники увѣряли, будто зарево было видно даже изъ Рима. Если даже отбросить эти преувеличенія, приходится отмѣтить указаніе древнихъ писателей, будто уже въ царствованіе первыхъ трехъ Птолмеевъ количество собранныхъ книгъ достигало громаднаго числа 400.000. Эти цифры, конечно, не доступны никакой провѣркѣ и лишь даютъ представленіе о томъ, какой невозградимой потерей для человѣчества является утрата великолѣпной бібліотеки, имѣвшей такое громадное значеніе въ исторіи умственнаго движенія, названнаго нами великимъ духовнымъ броженіемъ передъ зарею христіанства.

Въ Александріи преимущественно производилось сличеніе религіозныхъ системъ Востока и Запада, здѣсь впервые были выработаны синтезы, легшіе въ основу позднѣйшихъ религіозныхъ опредѣленій. Здѣсь воспитались великіе мыслители, нашедшіе догматическія формулы для мистическихъ порывовъ человѣчества. Здѣсь же произошло впервые сліяніе одухотвореннаго Востокомъ эллинизма съ еврействомъ, освободившимся изъ рамокъ своего узкаго націонализма,—и это обстоятельство было въ послѣдствіе одной изъ причинъ быстрого распространенія христіанской проповѣди въ средѣ эллинизированнаго еврейства и вошедшаго съ нимъ въ соприкосновеніе эллино-римскаго міра. Исторія этого сближенія еврейства съ эллинизмомъ тѣсно связана съ исторіей перевода еврейской бібліи на греческій

языкъ для Александрійской бібліотеки, перевода, имѣвшаго громадное значеніе (какъ увидимъ впоследствии) для исторіи христіанской догматики.

Преданіе гласитъ, будто царь Птоломей II Филадельфъ пожелалъ имѣть для александрійскаго книгохранилища, наряду съ документами прочихъ религіозныхъ системъ, экземпляръ священной книги евреевъ, и за полученіемъ его обратился къ іерусалимскому первосвященнику Елеазару. Въмѣстѣ съ тѣмъ царь просилъ о присылкѣ переводчиковъ для составленія точнаго греческаго перевода еврейскаго текста. Елеазаръ будто бы не замедлилъ послать въ Александрію экземпляръ еврейской Библии (а по другимъ сказаніямъ одного лишь Пятикнижія Моисеева) вмѣстѣ съ 72 переводчиками, по шести отъ каждаго колѣна израилева; по другимъ источникамъ этихъ переводчиковъ или «толковниковъ» было лишь 70, откуда и самое названіе выработаннаго ими перевода, извѣстнаго подъ названіемъ «текста 70 толковниковъ». Эти 70 старцевъ были будто-бы заперты по приказанію Птолемея въ отдѣльныя кельи, и лишены возможности сообщаться между собою, но несмотря на это ихъ переводы по сличенію оказались въполнѣ тождественными, свидѣтельствуя о боговдохновенности составленнаго ими греческаго текста. Это странное преданіе, сохраненное многими церковными писателями¹⁾, служитъ доказательствомъ того уваженія, которымъ издавна пользовался греческій текстъ Библии, носящій названіе 70 толковниковъ (*Septuagintaviralis*, ἡ τῶν ἑβδομήκοντα; этотъ текстъ обычно обозначается цифрою LXX). Исторически вѣрно лишь то, что первый греческій переводъ Библии былъ дѣйствительно составленъ въ Александріи приблизительно во времена Птолемея Филадельфа, т. е. во второй половинѣ III в. до Р. Х. Появленіе этого перевода было отчасти вызвано необходимостью распространенія еврейскихъ священныхъ книгъ среди многочисленныхъ евреевъ, разсѣянныхъ вѣдъ предѣловъ Палестины и потерявшихъ живую связь съ родиною и въ особенности съ роднымъ языкомъ. Насколько велика была численность этихъ еврейскихъ пришельцевъ, разсѣянныхъ по всему побережью Средиземнаго моря и въ особенности по Египту,

¹⁾ См. Iust. Mart. *I. Apol.* 31. Iren. *Adv. haer.* III, XXI, 2. Clem. Alex. *Strom* I, 22. Tertull. *Apolog.* 18. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 8; VII, 32, *Praep. evang.* VIII, 1 — 8; *Chron. ad an.* 1736. Cyr Hieros. *Catech.* IV, 34. August. *De cir. Dei* XVIII, 42 sq. и мн. друг.

показываетъ тотъ фактъ, что къ началу христіанской эры въ одной Александріи ихъ насчитывалось не менѣе 200,000, а во всемъ Египтѣ, по словамъ александрійскаго еврея — писателя Филона, ихъ было не менѣе милліона¹⁾. И все это еврейское населеніе, оставаясь вѣрнымъ отцовской религіи, было проникнуто эллинской культурой, говорило и мыслило по гречески. Только что упомянутый Филонъ Александрійскій (род. ок. 30 г. до Р. Х., ум. въ 40-хъ гг. христіанской эры), одинъ изъ глубочайшихъ мыслителей своего времени, яркій свѣточъ Платонической философіи, — и въ то же время уважаемый членъ еврейской общины въ Александріи, — можетъ считаться наиболѣе характернымъ представителемъ этого своеобразнаго эллинизированнаго еврейства. Для Филона, какъ и для другого знаменитаго писателя-еврея Іосифа Флавія (род. ок. 37 г. по Р. Х., ум. въ концѣ I вѣка), роднымъ языкомъ былъ греческій, а не еврейскій, и міросозерцаніе его выработалось на эллинскихъ формулахъ, на эллинской символикѣ, а не на іудейскихъ традиціяхъ. Примѣръ этого эллинизированнаго еврейства доказываетъ, насколько глубоко было проникновеніе всего древняго міра эллинскою культурою, разъ ей удалось охватить и подчинить себѣ даже стойкій еврейскій націонализмъ. Однако и еврейство, теряя узко-національный обликъ и растворяясь въ культурномъ эллинизмѣ, вносило съ собою свои идеи, частицы своего міросозерцанія, свои формулы Божества въ общую духовную сокровищницу міроваго Богоискательства. Евреи «разсѣянія» (*diaspora*) были предназначены къ особой роли посредствующаго звена между міромъ эллинизма и христіанской проповѣдью, быстро сбросившей узы національности. Когда апостолъ Павелъ, еврей по крови, но родомъ изъ эллинизированнаго города Тарса, писалъ свои огненные посланія на *греческомъ* языкѣ, онъ могъ провидѣть, что его слова будутъ восприняты всѣмъ міромъ. Христіанское благовѣстіе, прозвучавшее впервые въ еврейскихъ колоніяхъ Малой Азіи, Греціи, Италіи и Египта, перекидывалось съ поражающею быстротою въ туземную среду, вне всякихъ границъ племени и національности, именно потому, что это благовѣстіе раздавалось на міровомъ языкѣ элли-

¹⁾ См. Beloch *Die bevölkerung der griechisch römischen Welt*, и убежденіе этихъ цифръ у Гарнака, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, т. 1, 1 Buch.

низма, потому, что это благовѣстіе несло съ собою несравненную литературу евангелій и посланій, написанную на томъ же міровомъ языкѣ.

Отсюда ясно, какое громадное значеніе имѣлъ для успѣха христіанства древній греческій переводъ Ветхаго Завета, составленный въ Александріи задолго до первыхъ шаговъ христіанской проповѣди. Греческій текстъ не только сослужилъ христіанству важную услугу, ознакомивъ древній міръ съ религіознымъ міросозерцаніемъ еврейства, — колыбели христіанской догматики, — этотъ текстъ сталъ неизсякаемымъ источникомъ мессіаническихъ пророчествъ, изъ которыхъ христіанство черпало свои доказательства Божественности Іисуса Христа: одновременно съ проповѣдью о вочеловѣчившемся Сынѣ Божьемъ древній міръ получалъ ссылки на древніе тексты и указанія на то, что это спасительное воплощеніе было предсказано за много вѣковъ еврейскими пророками. И именно потому, что текстъ LXX переводчиковъ былъ наиболее удобнымъ для нѣкоторыхъ мессіаническихъ толкованій, этотъ текстъ былъ воспринятъ христіанствомъ и сталъ ревниво оберегаться отъ измѣненій или исправленій. Среди евреевъ появились позже и другіе переводы священныхъ книгъ, но всѣ эти переводы были отвергнуты Отцами Церкви; старый александрійскій текстъ приобрѣлъ значеніе священной книги христіанства, и непризнание его боговдохновеннымъ стало считаться ересью¹⁾. Мы вернемся далѣе къ этой борьбѣ за сохраненіе въ неприкосновенности текста LXX, сказаннаго же пока достаточно для опредѣленія той громадной роли, которую играло эллинизированное еврейство Александріи въ исторіи побѣднаго распространенія христіанства. Пониманіе этой роли помогаетъ и оцѣнкѣ того значенія, которое имѣла вообще Александрія въ центрѣ міра, охваченнаго великимъ броженіемъ Богоискательства, Александрія, какъ духовная столица эллинизма и его поискъ за единымъ синтезомъ мысли.

Итакъ, эллинизмъ былъ синонимомъ синкретизма, т. е. поискъ за общей основой идей и формулъ челоуѣческаго мышленія. Не случайно было избраніе мировымъ языкомъ греческаго, не смотря на полное крушеніе политическаго значенія Эллады; эллинская культура и эллинскія формулы мышленія,

¹⁾ См. Philastr. *de haeres.* CXLII sq. и мн. др.

естественно усваиваемыя вмѣстѣ съ языкомъ, были сродни тому восточному міросозерцанію, изъ нѣдръ котораго вытекла страстная потребность богоискательства. Эллинизмъ былъ носителемъ синкретизма по существу и поэтому въ немъ могли сливаться и растворяться всѣ разнородныя теченія мысли, имѣвшія лишь общую цѣль,—стремленіе къ познанію единой непреложной Истины. Въ эллинизмѣ, какъ сказано выше, нашли свое выраженіе общечеловѣческіе порывы къ гармоніи познанія, именно потому, что въ немъ таилось жуткое сознаніе міровой тайны.

Это сознаніе было всегда присуще эллинскому мышленію. Античная религія Эллады никогда не была тѣмъ культомъ внѣшней красоты, какимъ ее нынѣ ошибочно представляютъ; не было въ ней и ребяческой жизнерадостности, такъ часто ей приписываемой. Наоборотъ, въ этомъ поклоненіи красотѣ и гармоніи было глубокое сознаніе дисгармоніи вселенной; подъ этимъ внѣшнимъ культомъ плоти было глубокое сознаніе разлада между духомъ и матерією, глубочайшая тоска передъ тайною бытія, и эту тоску, эти муки духовнаго исканія выразили безсмертные мыслители Эллады еще на зарѣ ея культурнаго расцвѣта. Религіозная жизнь греческой толпы, конечно, не возвышалась надъ уровнемъ грубаго и суевѣрнаго многобожія; ея духовныя исканія выражались лишь въ той жадности, съ которой она воспринимала мистическіе культы Востока. Но лучшіе умы Эллады были носителями иного мистическаго благоговѣнія передъ міровой тайною, разгадку которой они искали тоже на Востокѣ, но не во внѣшней обрядности странныхъ культовъ, а въ святилищахъ запретнаго, ревниво оберегаемаго познанія.

Всѣ традиціи Эллады указывали на эту близость ея мыслителей къ древней мудрости Востока. Согласно этимъ преданіямъ, уже родоначальникъ эллинской философіи, Фалесъ, самъ родомъ изъ Малой Азіи¹⁾, пріобрѣлъ свои глубокія познанія въ Азіи и Египтѣ. Ферекидъ Сиросскій, одинъ изъ величайшихъ мыслителей древняго міра, которому приписывалось внесеніе въ Европу ученія о безсмертіи души, считался представителемъ восточныхъ тайныхъ ученій, во всѣ таинства которыхъ былъ посвященъ.

¹⁾ Онъ родился въ іонійскомъ городѣ Милетѣ около 640 г. до Р. X.

Такія же преданія окружали имена Гераклита, Анаксагора, ученика маговъ. Эмпедокла Агригентскаго, великаго посвященнаго, обожествленнаго еще при жизни, носителя чисто восточнаго ученія о происхожденіи міра и человѣка черезъ ниспаденіе частицы божества, вѣчно жаждущей реинтеграціи,—Демокрита Абдерскаго, посѣтившаго Египетъ, Эіопію, Персію, Халдею, Индію для посвященія во всѣ тайны познанія¹⁾.

Всѣ эти великіе мыслители были окружены тѣсной толпою учениковъ, которымъ они раскрывали не только научныя истины, но и высшія религіозно-философскія созерцанія. Къ сожалѣнію, эти откровенія до насъ не дошли. Нѣкоторые мудрецы, какъ напримѣръ Фалесъ, Гераклитъ, Анаксагоръ, Анаксимандръ, извѣстны намъ преимущественно, какъ провозвѣстники разныхъ научныхъ теорій: мы знаемъ ученіе Фалеса о влажномъ началѣ и о водѣ, какъ первоисточникѣ жизни, ученіе Гераклита объ огнѣ (теплѣ), какъ о первоначальномъ космическомъ элементѣ, ученіе Анаксагора о роли сознанія (νοῦς) въ міровой эволюціи, возникшей изъ первобытнаго сцѣпленія атомовъ, атомическую теорію Левкиппа и Демокрита, и пр. но мистическая сторона ихъ ученій отъ насъ сокрыта. Другіе же знаменитые мыслители, какъ напр. Ферекидъ, извѣстны намъ почти что только по имени, и несмотря на частыя ссылки на него у древнихъ писателей мы не можемъ возстановить даже въ общихъ чертахъ глубоко-мистической сущности его ученія и міросозерцанія. Эти «посвященные» если и передавали кому-либо изъ учениковъ полноту своего познанія, то лишь въ такой формѣ, что дальнѣйшее распространеніе этого познанія мы прослѣдить не можемъ. Лишь одинъ изъ мыслителей Эллады попытался дать опредѣленныя виѣшнія формы своему ученію, оставивъ его особымъ ритуаломъ посвященія и установивъ нѣчто въ родѣ замкнутаго религіознаго ордена, для охраненія и преемственной передачи высшаго познанія достойнѣйшимъ. Мы говоримъ о Пифагорѣ, ученіе котораго являетъ разительный примѣръ древ-

¹⁾ Преданія о Демокритѣ объясняли его феноменальную ученость тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ съ дѣтства получилъ образованіе у маговъ по повелѣнію персидскаго царя Ксеркса. Согласно этому преданію, Ксерксъ, возвращаясь съ извѣстнаго похода на Элладу, остановился на пути въ домѣ отца Демокрита, и въ награду за оказанное гостепріимство повелѣлъ отдать на воспитаніе магамъ сына хозяина, мальчика Демокрита, и посвятить его въ высшія познанія.

ней философской школы, затрагивавшей всѣ вопросы мышленія, религіознаго сознанія и этики, и пытавшейся дать на нихъ отвѣты. Пифагорейство, организованное по образцу восточныхъ таинствъ, было однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ явленій въ жизни древней Эллады, и важнѣйшимъ показателемъ сближенія эллинскаго мышленія съ мистикой древняго Востока; его роль въ исторіи развитія эллинской культуры и всего религіозно-философскаго міросозерцанія эллинизма была громадной, и на этомъ выдающемся явленіи міровой исторіи необходимо здѣсь остановиться.

Пифагоръ, родомъ изъ Самоса, былъ, по преданію, ученикомъ Ферекида и кромѣ того получилъ самостоятельное посвященіе во всѣ таинства Востока въ Геліополь отъ жрецовъ, въ Вавилонѣ отъ самаго Зороастра. Около середины VI вѣка до Р. Х. онъ поселился въ Кротонѣ въ Великой Греціи (т. е. южной Италіи), гдѣ и основалъ свою общину по образцу восточныхъ братствъ посвященныхъ. Своимъ избранныкамъ Пифагоръ сообщалъ высшія степени посвященія лишь послѣ долготѣннаго искуса, цѣлью котораго было не только развитіе познавательной способности, но и закалѣніе характера и воли. Такъ, для вступленія въ братство требовался обѣтъ полного безмолвія въ продолженіе пяти лѣтъ, и это тяжелое испытаніе должно было столько же содѣйствовать укрѣпленію воли, сколько и выработкѣ способности сосредоточенія, необходимаго для высшихъ созерцаній. Съ вышней стороны философія Пифагора была отвлеченнымъ ученіемъ оMonadѣ или единомъ принципѣ всего сущаго; это ученіе облакалось въ символику цифръ и математическихъ формулъ. Въ области чистой математики слава Пифагора блистаетъ безъ затмѣнія донинѣ и каждому гимназисту извѣстна геометрическая теорема, носящая его имя. Но ученіе Пифагора имѣло и иной, мистическій смыслъ, по которому его формулы пріобрѣтали глубокое символическое значеніе, и Монода его означала не только единицу или математическую точку отсчета, но и первичный одяный принципъ всего сущаго, непостижимое единство, изъ котораго все истекаетъ въ постижимой эманациі, и къ которому все стремится обратно, завершая таинственный кругъ бытія и образуя мистическую Полноту. Вся эта глубокая символика, къ сожалѣнію, извѣстна намъ лишь въ поверхностныхъ неясныхъ очертаніяхъ, также какъ и моральная сторона ученія Пифагора, основанная на идеѣ пере-

воплощенія¹⁾. Эти стороны пифагорейства хранились въ тайнѣ, и мы уже видѣли, какими суровыми обѣтами молчанія посвященные нравственно изолировались отъ внѣшняго міра. Не вдаваясь въ разборъ этихъ недоступныхъ сторонъ пифагорейства, мы должны лишь отмѣтить, что въ немъ мы имѣемъ совершенный образецъ философской школы, соединявшей съ внѣшнимъ ученіемъ, основаннымъ на научныхъ данныхъ, эсотерическій смыслъ и глубоко сокрытую символику, цѣликомъ вынесенную изъ святилищъ тайной мудрости Востока.

Первобытное пифагорейство имѣло нѣкогда сильное политическое значеніе какъ въ Великой Греціи, такъ и въ собственной Элладѣ. Но именно съ этой стороны оно навлекло на себя гоненія, принуждено было сойти съ политической сцены и зарыться въ глубь мистическихъ созерцаній, вдали отъ мірскаго шума. Мы рѣдко встрѣчаемъ имя представителя пифагорейства въ исторіи безконечныхъ споровъ и преній различныхъ философскихъ системъ Греціи. Посвященнымъ пифагорейцемъ считался Платонъ; послѣ него пифагорейская философія совершенно затерялась въ Академіи. Но въ тайникахъ мистическаго посвященія пифагорейство никогда не умирало. — Наоборотъ, его вліяніе невидимо крѣпло, все глубже проникая въ эллинское міросозерцаніе и внося въ него пониманіе всѣхъ оттѣнковъ религіозной мысли Востока. Въ противовѣсъ сухой риторики, преподававшейся въ Академіи, пифагорейство увлекало мысль въ безбрежную ширь богоискательства и мистическихъ созерцаній. На поверхность эллинской жизни оно почти не выступало, слившись съ таинственными орфическими братствами, находясь въ связи съ элевзинскими и прочими таинствами, и вообще съ сокровенными теченіями религіозной мысли. Когда же эллинскій духъ побѣдилъ всѣ государственныя и иныя преграды, и на развалинахъ ихъ создалъ царство «не отъ міра сего» эллинизма съ духовною столицей, Александрією, тогда пифагорейство вновь проявилось въ полнотѣ своей силы и вліянія; возродившись подъ названіемъ *неопифагорейства*, оно явилось поспителемъ всѣхъ религіозныхъ и философскихъ тенденцій новаго міросо-

¹⁾ По преданію, на высшихъ степеняхъ пифагорейскаго посвященія развивалась способность воскрешенія въ памяти воспоминаній о прошлыхъ существованіяхъ. Пифагоръ будто бы научился у Зороастра способу вызывать эти reminiscences и потому добился полной памяти о всѣхъ своихъ прежнихъ воплощеніяхъ.

зерпанія. Въ немъ растворились всѣ формулы восторженнаго Богоскательства, всѣ преданія вѣщей мудрости Востока, всѣ порывы человѣческаго сознанія къ вѣчной истинѣ. Неопифагорейство явилось образцомъ синкретизма, видѣвшаго во всѣхъ религіозныхъ традиціяхъ Эллады, Оракіи, Финикии, Египта, Сиріи, Малой Азіи, Ирана, Индіи, — лишь разныя формулы единой Истины, непознаваемой для толпы, но доступной чуткости отдѣльных высокихъ сознаній, укрѣпленныхъ особымъ посвященіемъ.

То была, по существу, религія «не для толпы», исповѣдуемая лишь на вершинахъ человѣческой культуры и знанія. Среди міра, ушедшаго въ грубое многобожіе или называющаго религіею сухой, официально-гражданскій культъ, невидимо распространялся мистическій духъ, нашедшій убѣжище въ пифагорействѣ и родственныхъ ему таинственныхъ братствахъ. И то великое духовное броженіе, съ котораго мы начали свое повѣствованіе, именно въ этихъ братствахъ и мистическихъ сектахъ крѣпло и развивалось, мало по малу охватывая весь античный міръ. Къ началу христіанской эры эти «таинства» были уже настолько распространены, что полное сохраненіе ихъ «тайнъ» являлось уже невозможнымъ. И современники этихъ «посвященныхъ» знали, какъ знаетъ нынѣ и мы, въ чемъ заключалась суть столь таинственно преподававшагося познанія. То было именно ученіе о Единой Истинѣ, находящей лишь разныя проявленія во всѣхъ культахъ и всѣхъ религіозныхъ формулахъ, облеченныхъ въ символы, непонятныхъ толпѣ. По этому ученію, подобно тому, какъ философскія системы древнихъ мыслителей Эллады имѣли, помимо научной оболочки, глубоко сокрытый мистическій смыслъ, такъ и религіозныя традиціи всѣхъ племенъ и народовъ имѣли аллегорическій смыслъ, доступный лишь немногимъ избраннымъ, и свидѣтельствующій о вѣчномъ, неумирающемъ въ человѣчествѣ сознаніи Единой Неизмѣнной Истины.

Эти утвержденія древнихъ мыслителей-мистиковъ идутъ въ разрѣзъ съ выводами современной науки, еще недавно хотѣвшей видѣть во всей древней мифологіи лишь пережитки отдаленнаго культа природы. Еще свѣжи въ нашей памяти гипотезы Макса Мюллера, обобщавшія не только всѣ религіозныя традиціи человѣчества, но даже первобытныя эносы въ одномъ лишь поклоненіи физическимъ силамъ природы. Но болѣе тщательныя, новѣйшія изслѣдованія символики свѣдой древности

привели къ разумѣнію метафизическихъ принциповъ, сокрытыхъ подъ ея образами и мѣрами. Конечно, нельзя не предполагать, что когда то, въ первобытномъ человѣчествѣ, религіозное сознаніе впервые проснулось въ видѣ трепета передъ явленіями природы, передъ животворнымъ лучемъ солнца, и жуткимъ шелестомъ дѣвственныхъ лѣсовъ, передъ унылымъ рокотомъ моря, и гнѣвнымъ раскатомъ грома, передъ утесомъ, принимавшимъ во тьмѣ видъ мрачнаго великана. Не менѣе правдоподобна и другая гипотеза, относящая зарожденіе религіознаго сознанія къ страху передъ смертію и къ первымъ размышленіямъ чело-вѣка надъ участіемъ его подобныхъ, отошедшихъ въ область вѣчно-загадочнаго безмолвія. Но эти первые проблески религіознаго сознанія, даже не заслуживающіе еще этого названія, относятся къ невѣдомой для насъ психологіи доисторическаго чело-вѣка. Съ того-же времени, когда окрѣпшая чело-вѣческая мысль стала создавать стройныя религіозныя системы, пантеистическій культъ природы уже могъ скрывать, за виѣшней оболочкой мѣра, глубокія метафизическія созерцанія, и это пониманіе или, если угодно, идеализація мѣра была несомнѣнно присуща философскому мышленію уже съ сѣдой древности. Традиціи таинственнаго посвященія уже вполне установились со времени великаго духовнаго расцвѣта восточной мысли за 5—6 вѣковъ до Р. Х., т. е. съ эпохи, выдвинувшей почти одновременно на Дальнемъ Востокѣ Лао-Цзы, въ Индіи Гаутаму Будду, въ Персіи Зороастра, въ Элладѣ Пифагора. Съ этого времени мы уже можемъ прослѣдить ходъ религіознаго мышленія, стремившагося выковать синтезъ всего познаннаго и почувяннаго. И единогласное указаніе древности на особое посвященіе, раскрывавшее смыслъ всѣхъ мѣровъ и символовъ, понуждаетъ насъ считать это таинственное преемство познанія фактомъ, не подлежащимъ сомнѣнію. Въ ту эпоху, надъ которой мы остановились, т. е. въ эпоху распространенія римскаго владычества и эллинскаго мышленія на все наслѣдіе Александра Великаго, это тайное познаніе являлось уже истинною эзотерическою религіею всего эллиназма, скрытой подъ покровомъ виѣшнихъ официальныхъ культовъ.

Всѣ тѣ доводы, которые донинѣ выдвигаются научной критикою противъ идеализаціи древнихъ культовъ и исканія въ нихъ сокровеннаго смысла, были уже извѣстны мыслителямъ древняго міра, не разъ ими обсуждались и оспаривались. Рѣз-

кое опроверженіе ихъ мы находимъ у знаменитаго писателя Плутарха (46—125 по Р. Х.¹⁾). Плутархъ высмѣивалъ гипотезу Эвемера, полагавшаго, что культъ боговъ и миѳы о нихъ развились изъ воспоминаній о герояхъ, царяхъ, и разныхъ историческихъ событіяхъ; высмѣивалъ онъ и представленія «тупой толпы» о богахъ, какъ олицетвореніяхъ стихій, живительныхъ силъ природы и другихъ физическихъ явленій. Его насмѣшки надъ разсужденіями о «солнечномъ миѳѣ», которымъ будто бы исчерпывается смыслъ культа Озириса, донинѣ не потеряли своей силы и свѣжести.²⁾

Самъ Плутархъ является характернымъ образцомъ «посвященнаго» и мыслителя своей эпохи. По рожденію грекъ (онъ былъ родомъ изъ беотійскаго города Херонеи), облеченный званіемъ жреца Аполлона, разносторонне образованный, плодовитый писатель, изучившій равно древнюю исторію Эллады и Рима и мистическіе запросы своего времени, онъ погрузился въ разсмотрѣніе разныхъ философскихъ и религіозныхъ системъ и въ частности египетскаго культа Озириса и Изиды. Разбору этого культа, и сличенію его съ другими миѳами онъ посвятилъ трактатъ «объ Изидѣ и Озирисѣ», по счастливой случайности сохранившійся среди уцѣлѣвшихъ твореній Плутарха; этотъ небольшой трактатъ можетъ считаться однимъ изъ драгоценѣйшихъ документовъ по исторіи религіозной мысли древняго міра. Плутархъ раскрываетъ здѣсь эсотерическій смыслъ таинствъ Озириса, сравнивая ихъ съ символикой эллинскаго культа Діониса, выясняя общность ихъ основной мысли, равно какъ общность культовъ Изиды и греческой Деметры. Онъ доказываетъ, что для посвященныхъ въ тайный смыслъ этихъ культовъ всѣ разнообразныя формы поклоненія Божеству и подробности ихъ обрядности являются лишь разнородными проявленіями единого исканія Бога, общаго всѣмъ религіямъ. И всѣ обряды, служащіе къ очищенію вѣрующаго отъ мірской скверны, имѣютъ конечной цѣлью приближеніе человѣческаго духа къ Единому Принципу Божества, вѣчно чуждому сознаніемъ.

¹⁾ Этого Плутарха, писателя, мыслителя и историка (автора извѣстныхъ жизнеописаній знаменитыхъ Грековъ и Римлянъ), не слѣдуетъ смѣшивать съ другимъ философомъ Плутархомъ Аѳинскимъ, который былъ главою неоплатонической школы въ Аѳинахъ въ началѣ V вѣка по Р. Х.

²⁾ Plut., *De Is. et Osir.* pass.

Повторяемъ, что это пониманіе религіи было конечно идеализаціею старыхъ міеовъ, доступною лишь избраннымъ культурнымъ умамъ,—что это толкованіе и сближеніе старыхъ религіозныхъ формулъ являлось расширеніемъ ихъ первоначальнаго смысла. Но такое расширеніе и идеализація все же не были «вливаніемъ вина новаго въ мѣхи ветхіе». При вдумчивомъ изученіи и сличеніи старыхъ міеовъ тождественность ихъ основныхъ формулъ и символовъ становилась очевидной, и мысль о возможности сліянiя ихъ въ единомъ синтезѣ направлялась сама собою. Оттого вѣковыя традиціи о сокровенномъ смыслѣ древнихъ культовъ, открываемомъ лишь избраннымъ, могли укрѣпиться въ человѣческомъ сознаніи и сдѣлаться эсotericской религіей древняго міра въ эпоху его духовнаго расцвѣта.

Дѣйствительно, основная мысль объ отношеніи Божества къ созданному имъ міру была одинаковой въ египетскомъ культѣ Озириса, въ эллинскомъ культѣ Діониса, въ сирийскихъ тапиствахъ Адониса-Таммуза, во всѣхъ разнообразныхъ культахъ умерщвленнаго, растерзаннаго, истекающаго кровью бога, т. е. въ загадочной символикѣ божества, переносящаго страданія и лишеніе жизни, и пролитую кровью котораго создается или возрождается міръ; этотъ образъ лежалъ въ основѣ и древне-халдейскаго религіознаго міросозерцанія и большинства восточныхъ религій, между прочимъ и фригійскаго культа Великой Матери, обрядность котораго состояла въ поминовеніи насильственной смерти любовника богини, юнаго и прекраснаго Атиса. Культъ Великой Матери и Атиса пользовался всеобщимъ распространеніемъ въ Малой Азіи и по всему побережью Средиземнаго моря; въ самомъ Римѣ, какъ мы уже упоминали выше, онъ занималъ прочное мѣсто въ официальной религіи уже со временъ пуническихъ войнъ. Его коллегія жрецовъ и дендрофоровъ (т. е. *носителей дерева*, т. к. однимъ изъ обрядовъ этого культа было торжественное несеніе въ процессіяхъ символическаго дерева), была государственнымъ учрежденіемъ. Весеннія процессіи юношей и дѣвъ, оплакивавшихъ Атиса, истекшаго кровью, и воспѣвавшихъ его вѣчное возрожденіе, развѣтывались по улицамъ Рима съ такой же пышностью, какъ и въ Пессинонтѣ и другихъ азіатскихъ городахъ. Вліаніе этого общераспространеннаго культа съ его торжественной обрядностью было настолько велико, что въ христіанствѣ хотѣли видѣть подражаніе

культу Атиса: послѣдователи послѣдняго утверждали, что именно у нихъ христіанство заимствовало весеннее помпированіе Страстей Господнихъ. Воспоминаніе о смерти Атиса приурочивалось къ 24 марта и носило названіе *dies sanguinis* въ официальномъ римскомъ календарѣ.

Не меньшей извѣстностью и распространеніемъ по всему древнему міру пользовался культъ Адониса, сиро-финикійскаго происхожденія: и здѣсь оплакивалось убіеніе прекраснаго юношѣ-бога, олицетворявшаго духовное начало въ природѣ. Этотъ культъ мѣстами совершенно сливался съ культомъ Атиса и уже въ древности отождествлялся съ нимъ.

Между двумя другими религіями «растерзаннаго, бога», — египетскимъ культомъ Озириса и эллинскимъ Діониса, было также сходство, извѣстное съ глубокой древности и отмѣченное уже Геродотомъ¹⁾ Всѣ эти культы, выйдя изъ рамокъ узкой національной религіи и разлившись по эллинизированному міру, окончательно слились и растворились другъ въ другъ. Такъ, Озирисъ въ позднѣйшей египетской религіи, т. е. въ Александрійскій періодъ исторіи Египта, почитался подъ эллинизированнымъ именемъ Сераписа и культъ его въ этой новой формѣ былъ выработанъ, согласно желанію царя Птолемея Сотера, гелиопольскимъ жрецомъ Манеѳономъ при сотрудничествѣ эвмолпида Тимофея, носителя Элевзинскаго посвященія²⁾. Въ этомъ видѣ культъ Сераписа получилъ широкое распространеніе въ Элладѣ; въ Афинахъ онъ имѣлъ у подножія Акрополя храмъ, украшенный статуей Сераписа, присланной въ даръ изъ Александріи Птолемеємъ Сотеромъ. Такое же изображеніе Сераписа было послано изъ Египта Птолемеємъ III Эвергетомъ³⁾ въ Антиохію, и здѣсь этотъ культъ торжественно введенъ при Селевкѣ Каллиникѣ (246 — 226 до Р. Х.). Вообще успѣхъ культа Сераписа во всемъ эллинизированномъ мірѣ былъ стихійный. Въ Сициліи онъ упрочился уже съ III в. до Р. Х., а въ центрѣ Италіи, въ Кампаніи, едва ли не со II вѣка до Р. Х.⁴⁾. Римскій сенатъ пытался оградить государственную религію отъ вторженія этого инозем-

¹⁾ Herod. II, 49.

²⁾ Plut. *De Is. et Osir.* XXVIII.

³⁾ 247—222 до Р. Х.

⁴⁾ Между прочимъ, въ Помпеѣ найдены остатки «изеума», т. е. храма Изиды, культъ которой неразрывно связанъ съ Сераписомъ.

наго божества, но безусловно, и уже къ началу нашей эры въ Римѣ находились святилища Сераписа и Изиды; въ 38 г. императоръ Калигула воздвигъ въ честь Изиды на Марсовомъ полѣ грандіозный храмъ, впоследствии украшенный Домиціаномъ съ еще болѣе пышнымъ великолѣпіемъ. Подобно тому, какъ Цибела, или фригійская Великая Матерь (*Magna Mater Idaea*) имѣла свой храмъ на Палатинѣ уже за 200 лѣтъ до Р. Х. и официально вошла въ римскую религію со всею своею пышною мистическою обрядностью, такъ и Сераписъ съ Изидою лѣтъ двѣсти спустя вступили на степень официальныхъ и особо-чтимыхъ божествъ римской государственной религіи, и шумныя, великолѣпныя процессіи въ честь Изиды развернулись по улицамъ Рима, наравнѣ съ процессіями въ честь Великой Матери и убіеннаго божественнаго юноши—Атиса. Культъ обѣихъ великихъ богинь находился впрочемъ въ тѣснѣйшей связи. Изида, ставшая главной богиней языческаго синкретизма, воплотившая въ своемъ образѣ всѣ мистическія представленія о живительной силѣ природы, о таинственной Царицѣ бытія, вѣчно разнообразной въ своихъ проявленіяхъ и вѣчно непознаваемой, — отождествилась и съ Великой Матерью Цибелой, и съ таинственной сирійской богиней, почитаемой на востокѣ подъ именемъ Атаргатисъ или Астарты, и съ эллино-римской Афродитой—Венерой, и съ Герой-Юноной, и съ Деметрой-Церерой. То—вѣчно трепещущая въ человѣческомъ сознаніи идея о женственномъ началѣ бытія, проявляющемся въ мірѣ и въ плодородной матеря-природѣ съ ея грубыми физическими законами, и въ вѣчной мечтѣ о дѣвственно-чистомъ идеалѣ. Соответственно этому безконечному разнообразію проявленій разнородны и формулы поклоненія божественно-женственному принципу, и это поклоненіе выражалось въ оргазмѣ нѣкоторыхъ культовъ и въ аскетизмѣ другихъ, въ обрядѣ священной проституціи, практиковавшейся въ храмахъ Астарты или Афродиты, равно какъ и въ экстазѣ самооскопленія, требуемаго отъ жрецовъ Великой Матери, и въ суровыхъ аскетическихъ подвигахъ, налагаемыхъ культомъ Изиды.

Подобная-же эволюція развернулась и въ культѣ Сераписа, быстро отождествленнаго и съ Діонисомъ-Вакхомъ, и съ Плутономъ, и съ Геліосомъ-Апполономъ, и съ Зевсомъ-Юпитеромъ классической міоологіи, и съ сирійскимъ Вааломъ и другими божествами ассиро-халдейскаго Востока, черезъ него прошик-

шими въ эллино-римскій міръ. Сераписъ, какъ мужескій эквивалентъ Изиды, занялъ центральное положеніе бога-вседержителя, бога Единого и бесконечно-разнообразнаго, скрытаго за всѣми формулами позднѣйшаго пантеизма. Къ этой роли бога зиждителя вселенной Сераписъ былъ особенно близокъ именно благодаря своему родству съ эллино-фригійскимъ Діонисомъ, растерзаннымъ богомъ, чья кровь являлась символомъ одухотворяющаго божественнаго начала въ мірѣ. Мы уже видѣли, что культъ Сераписа былъ созданъ изъ сліянія двухъ родственныхъ культовъ Діониса и Озириса, — убіенныхъ, растерзанныхъ боговъ. А культъ Діониса былъ въ свою очередь въ тѣснѣйшей связи съ культомъ Атиса, съ которымъ слился во Фригіи и вернулся оттуда въ Элладу расширеннымъ и одухотвореннымъ.

Исторія сліянія восточныхъ культовъ съ эллино-римскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ выясняетъ тотъ общій порывъ къ мистическому синкретизму, которымъ былъ охваченъ античный міръ въ эпоху зарожденія христіанства. Но слѣдуетъ помнить, что это смѣшеніе разнородныхъ вѣрованій и религіозныхъ формулъ не было произвольнымъ, что оно явилось лишь открытымъ и какъ бы народнымъ признаніемъ той общности основныхъ идей древнихъ религій, о которой говорилось всегда подъ покровомъ тайны, въ тиши святилищъ познанія.

Мы только что указывали на общность идеи «убіеннаго бога» въ нѣкоторыхъ культахъ. Нужды нѣтъ, что подробности развитія этой идеи раздѣлялись на всевозможные варианты, — что Адониса, какъ и Атиса, убиваетъ кабанъ, что Діонисъ растерзанъ Титанами, а таинственный Орфей (являющійся въ эллинской традиціи какъ-бы репликой Діониса) растерзанъ Менадами, между тѣмъ какъ Озирисъ изрубленъ на куски своимъ врагомъ Тифономъ. Основная идея остается неизмѣнной во всѣхъ вариантахъ, — идея о пролитіи божественной крови, обладающей животворною или искупительною силою; эта идея раскрывалась передъ посвященными въ мистеріяхъ, зорко оберегаемыхъ отъ толпы. Въ этихъ мистеріяхъ страданія божества и пролитіе его крови изъяснялись вѣчной дисгармоніей природы, несоотвѣтствіемъ между матеріею и духомъ, требующимъ жертвы и физическаго страданія. Согласно мѣстамъ, окутывавшимъ эту идею причудливой символичкой, убіенный богъ всегда оплакивается вѣрною супругою, любовницею или матерью; — то вѣчный

образъ души, покинутой, странствующей въ низшемъ мірѣ материн, и вѣчно ищущей возрожденія божественнаго начала. Эта идея одинаково ясна и въ мифѣ Изиды, собирающей всѣ разрозненные части Озириса для его оживленія, и Цибелы, оплакивающей Атиса, и Афродиты, жаждущей вернуть Адониса, похищенного враждебными силами низшаго міра.

Въ мистеріяхъ Великой Матери эта идея таинственной силы пролитія крови нашла свое наиболѣе яркое проявленіе въ обрядѣ кровавой бани, носившей названіе *taurobolium* ¹⁾. Этотъ обрядъ имѣлъ значеніе очистительной жертвы, крещенія, омывавшего отъ всякой скверны; заключался онъ въ томъ, что посвященный опускался въ особо устроенное углубленіе, прикрытое сверху досчатымъ поломъ съ широкими щелями; на этихъ доскахъ затѣмъ совершалось торжественное закланіе быка, причемъ вся кровь стекала внизъ и орошала адепта. Облитый съ головы до ногъ кровью, показывался онъ потомъ ликующей толпѣ. Этимъ кровавымъ крещеніемъ человекъ какъ бы обожествлялся, возрождаясь къ новой жизни; орошеніе кровью закланнаго быка замѣняло въ античномъ мірѣ инныя формы теофагіи или сближенія съ Божествомъ путемъ воспріятія частицы, матеріальной или символической, Его естества. Тотъ фактъ, что въ мистическихъ «тавроболіяхъ» крещеніе кровью совершалось непременно въ крови закланнаго быка, — объяснялся особымъ значеніемъ, присвоеннымъ быку въ символикѣ Востока. Образъ быка занималъ выдающееся мѣсто въ символическихъ обрядахъ всѣхъ азіатскихъ культовъ, особенно въ таинственныхъ религіяхъ Киликіи и Каппадокіи. То быкъ обожествлялся и ему воздавались божескія почести (какъ напр. въ Египтѣ); то божество изображалось въ видѣ быка или хотя бы просто съ рогами на головѣ. И въ эллинскомъ культѣ Діониса, столь тѣсно связанномъ съ малоазійскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ, образъ Діониса иногда сочетался съ символическимъ изображеніемъ быка ²⁾.

¹⁾ *ταυροβόλιον*.

²⁾ Діонисъ очень часто изображался съ рогами на головѣ (*ταυρόκερως*). Здѣсь можно вспомнить Горация:

Te vidit insons Cerberus aureo
Cornu decorum, leniter atterens
Caudam, et recedentis trilingui
Ore pedes tetigitque crura.

Hor. *In Bassum*, *Carmin. lib. II*, XVI.

Мы знаемъ, что въ Египтѣ эта странная символика нашла свое выраженіе не только въ обожествленіи быка Аписа, но и въ томъ, что Изида большей частью изображалась съ коровьими рогами на головѣ. Смыслъ этого общераспространеннаго символа намъ не вполне ясенъ. Повидимому, въ основѣ его лежало старо-халдейское сказаніе о созданіи міра изъ крови убитаго быка; эсotericическимъ смысломъ этого образа была идея быка, какъ символа плодородія и вообще матеріальной мощи, идея, противопоставляемая понятію о духовной мощи, о силѣ духа побѣждающаго матеріальный міръ. Именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ образъ быка игралъ большую роль въ таинствахъ митраизма, этой древне-персидской религіи, тѣсно сочетавшейся съ малоазійскими культами и въ союзѣ съ ними едва не покорившей весь древній міръ. Культъ Митры, юнаго бога-Свѣта, вѣчно закалывающаго мистическаго быка, былъ въ тѣснѣйшей связи съ культомъ Великой Матери и подъ его покровомъ проникъ въ религіозное міросозерцаніе Запада. Мы вернемся далѣе къ митраизму, какъ къ крупнѣйшему религіозному явленію древняго міра передъ окончательной побѣдою христіанства; пока же достаточно отмѣтить, что и въ немъ проявлялась идея очистительной силы пролитой крови, общая всѣмъ азіатскимъ религіямъ и съ особенной яркостью выраженная въ культѣ Великой Матери и почитаемаго съ нею убитаго Атиса. Сблизившись съ этими культами, міросозерцаніе Запада точно окунулось въ кровь таинственной жертвы, закалаемаго быка. «Тавроболіи» совершались повсюду, къ нимъ стекались тысячи вѣрующихъ, въ надеждѣ получить очищеніе и радостное возрожденіе въ мистической кровавой банѣ. Въ самомъ Римѣ закланіе быковъ для крещеній кровью совершалось главнымъ образомъ на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ нынѣ высится грандіозная Ватиканская базилика, религіозный центръ тысячелѣтней европейской исторіи.

Это бѣглое обзорѣніе идей о чудодѣйственномъ значеніи пролитія божественной крови доказываетъ съ достаточной убѣдительностью, насколько ясно было сходство основныхъ религіозныхъ идей всѣхъ главныхъ культовъ древняго міра. Это сходство поражало иногда даже непосвященныхъ. Представленіе о единомъ исканіи Бога, лежавшемъ въ основѣ всѣхъ религіозныхъ формулъ, проникало все глубже во всеобщее сознаніе; въ серединѣ IV в. одинъ христіанскій писатель даже утвер-

ждалъ¹⁾, будто всѣ древніе культы были выраженіями единого богоискательства, подраздѣленнаго на четыре главные символическія идеи согласно четыремъ міровымъ элементамъ: такъ, Египетъ поклонялся Божеству въ образѣ воды (т. е. обоже- ствленнаго Нила), Фригія въ образѣ земли (культъ Великой Матери, слившійся съ культами Геи и др. символическихъ бо- гинь, — матери—земли), Сирійцы въ образѣ воздуха (т. е. обоже- ствленнаго Неба), Персы въ образѣ огня (митраизмъ и парсизмъ).

Этотъ смѣлый синкретизмъ, конечно, характеренъ для позд- нѣйшей эпохи, стремившейся освободить идею Единого Бога изъ тисковъ разныхъ символовъ и толкованій. Но, да будетъ еще разъ сказано— такое синкретическое опредѣленіе общности всѣхъ древнихъ культовъ не являлось произвольнымъ и находилось въ полномъ соотвѣтствіи съ таинственнымъ познаніемъ Божества, раскрываемымъ немногимъ избраннымъ въ святилищахъ, вдали отъ толпы и ея грубѣйшихъ религіозныхъ потребностей. Эти потребности удовлетворялись внѣшней стороною культовъ, вну- тренній смыслъ которыхъ былъ доступенъ лишь посвященнымъ.

Мы уже нѣсколько разъ упоминали объ этомъ особомъ по- священіи и должны теперь попытаться выяснить суть ученія, преподававшагося столь разборчиво и подъ кровомъ такой таин- ственности. Повидимому, посвященіе состояло въ постепенномъ раскрытіи троякаго смысла мифовъ и сказаній, причудливо силе- тенныхъ вокругъ глубокой и недоступной толпѣ идеи. Глубокій смыслъ таился почти подъ всякой легендою, тѣнливѣйшей павное воображеніе народныхъ массъ.

Платонъ сохранилъ намъ разсказъ о томъ, какъ египетскій іерофантъ открывалъ Солону смыслъ одного изъ распростра- неннѣйшихъ популярнхъ мифовъ объ Аполлонѣ и сынѣ его Фаэтонѣ: «У васъ, говоритъ онъ—(т. е. у Эллинавъ) передають сказаніе, будто нѣкогда Фаэтонъ, сынъ Солнца, пустилъ колес- ницу своего отца, но не имѣя силъ удержать ее по пути, ко- того держался отецъ, пожѣлъ все на землѣ и самъ погибъ, пораженный молніею. Это разсказывается въ видѣ мифа, но подъ нимъ скрывается та истина, что свѣтила, движущіеся въ небѣ, уклоняются съ пути, и все находящееся на землѣ потре- бляется огнемъ черезъ долгіе промежутки времени»²⁾.

¹⁾ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, I et passim.

²⁾ Платонъ, *Тимей*, по русскому переводу Карпова.

Здѣсь мы видимъ научное толкованіе міа. Но древняя символика разъяснялась не въ одномъ только смыслѣ. Толпѣ былъ доступенъ только грубѣйшій буквальный смыслъ; болѣе духовному, расширенному пониманію мыслящаго человѣка давалось научное аллегорическое толкованіе. Но для немногихъ избранниковъ, достойныхъ высшаго посвященія, раскрывался мистическій смыслъ символовъ, прикрывавшихъ глубокія идеи о Божествѣ и его отношеніи къ міру, объ эволюціи духовнаго начала въ космосѣ и въ каждомъ человѣческомъ сознаніи, о постепенномъ восхожденіи человѣческаго духа къ свѣту истины. Тотъ же Платонъ въ другомъ діалогѣ¹⁾ возставалъ даже противъ историческаго (или научнаго) толкованія міа, заслоняющаго ихъ основныя идеи; онъ указывалъ на возможность искать въ нихъ прежде всего «частицу себя». т. е. исторію человѣческой души. Смыслъ таинственныхъ преданій старины не исчерпывался однимъ изъясненіемъ ихъ съ научной стороны, и болѣе глубокое, мистическое значеніе скрывалось даже за тѣми міаами, которые всего легче подходили къ историческому или астрономическому толкованію. Такъ, даже наиболѣе ясные, общепринятые «солярные міа» заключали въ себѣ, помимо аллегорически-выраженныхъ наблюденій надъ солнцемъ и другими небесными свѣтилми, еще глубочайшую символику духовнаго смысла. Міа о 12 трудахъ Геркулеса символизировалъ послѣдовательные искусы посвященія. Сказаніе о походѣ Аргонавтовъ символически заключало въ себѣ все то же повѣствованіе о подвигахъ духа въ поискахъ за сокровищемъ Истины, доступъ къ которой прегражденъ всѣми препятствіями матеріи и низшихъ стихій. Та же мысль въ исторіи Деметры и ея поисковъ за похищенною у нея дочерью Персефоною, — т. е. въ міаѣ, лежавшемъ въ основѣ Элевзинскихъ таинствъ. Празднества, совершаемыя въ Элевзисѣ дважды въ годъ (въ февралѣ и сентябрѣ), носили именно двоякій смыслъ: съ одной стороны исторія Персефоны толковалась какъ солярный міа, какъ олицетвореніе зимней разлуки Земли съ Солнцемъ и весенней радости о возвращеніи послѣдняго, но символическій разсказъ о скорби и поискахъ Деметры имѣлъ и болѣе глубокое мистическое толкованіе. То былъ образъ души, въ вѣчной тоскѣ ищущей свой смыслъ и путь къ собственной духовной сокровищницѣ. Объ

¹⁾ Въ «Федръ».

этихъ исканіяхъ напоминали таинственные знаки, усѣянные по дорогѣ ведущей изъ Аѳинъ въ Элевзисъ, дорогѣ, по которой дважды въ годъ спѣшили несмѣтныя толпы народа, несущаго къ таинственному святилищу свои смутныя духовныя потребности.

Здѣсь же, въ Элевзисѣ, таинства Деметры сочетались съ таинствами Діониса, этого образа страждущей духовной сущности, терзающейся въ раздѣленіи между Божествомъ и матеріею. Діонисъ—творческая и созидательная Сила (пролитой кровью которой освящается міръ), и въ то же время онъ—вѣчно терзаемое, уничтожаемое и вновь возрождающееся божественное начало, къ познанію котораго стремится душа, являющаяся отблескомъ или искрою этого Божественнаго начала. Тотъ же смыслъ въ сказаніяхъ объ изрубленномъ на куски Озирисѣ, всѣ части тѣла котораго отыскиваются и восстанавливаются Изидою послѣ долгихъ скорбныхъ поисковъ. И здѣсь за солярнымъ мноомъ скрывалось болѣе глубокое мистическое значеніе,—образъ поисковъ духа за сокрытой, единой вѣчной Истиной. По преданію, когда возрожденный Озирисъ вновь сочетался съ вѣрною Изидою, у нихъ рождался сынъ Гарпократъ или *Молчаніе* (изображаемый въ образѣ юноши съ пальцемъ на губахъ). Это—образъ молчанія, въ которомъ замыкался посвященный, познавшій суть духовнаго исканія.

Посвященіе въ таинства состояло именно въ раскрытіи этой тройственной символики, въ постепенномъ расширеніи духовнаго кругозора, въ медленной подготовкѣ его къ усвоенію все глубочайшихъ понятій и идей. Постепенное восхожденіе по ступенямъ высшаго познанія совершалось въ болѣе или менѣе продолжительный срокъ, иногда очень долгій. Мы уже знаемъ, напр. что для вступленія въ пифагорейскія братства первымъ испытаніемъ было абсолютное молчаніе въ теченіи пяти лѣтъ. Съ внѣшней стороны посвященіе было обставлено какъ постепенное отреченіе отъ мірскихъ заботъ и земныхъ благъ, постепенное совершенствованіе и укрѣпленіе духовной мощи. Безмолвіе, одиночество, постъ, углубленіе во внутреннее созерцаніе подготавливали къ духовному возрожденію. Въ нѣкоторыхъ таинствахъ (напр. въ египетскихъ) передъ раскрытіемъ высшихъ тайнъ посвященія адента погружали въ гипнотическій сонъ, во время котораго онъ переживалъ ощущенія тѣлесной смерти, и затѣмъ просыпался новымъ возрожденнымъ человекомъ, побѣдившимъ узы матеріи. До этого момента путь постепеннаго со-

вершенствованія и одухотворенія сознанія обставлялся разными искусами, опасностями, испытаніями огнемъ, водою и мечемъ; передъ каждымъ испытаніемъ посвященному предлагалось отказаться отъ дальнѣйшаго слѣдованія по трудному пути. Лишь сильные духомъ доходили до конца, и изъ нихъ составлялась немногочисленная, но отборная дружина посетителей высшихъ духовныхъ идеаловъ.

Итакъ, что давалось въ концѣ труднаго и долгаго пути? Прежде всего глубокое научное познаніе тайнъ бытія, проникновеніе въ законы матеріи. Затѣмъ раскрывалась тайна духовной сущности съ ученіемъ о троичственности человѣческой природы, составленной изъ тѣла и духа, и души, какъ связующаго звена между несовмѣстимыми началами духа и плоти. Въ глубинѣ самопознанія обрѣталась и цѣль всѣхъ мучительныхъ поисковъ за Вѣчной Истиной: съ раскрытіемъ ученія о духовной сущности изъяснялась и тайна Божества, искрой котораго является человѣческій духъ. Плутархъ такъ опредѣлялъ состояніе адепта, приблизившагося къ источнику познанія: «Близость святилища даетъ услышать раздающіяся вмѣсто привѣта божественныя слова: познай самого себя. И человѣкъ отвѣчаетъ всѣмъ своимъ существомъ: *Эль*, — Ты еси. Ибо единое наименованіе, единое опредѣленіе Божества заключается въ утвержденіи, что Оно *есть*».

Для посвященнаго высшей степени всѣ міровыя тайны становились прозрачными; такъ думали, по крайней мѣрѣ, жаждущіе посвященія. И эта глубина познанія, проникашаго во всѣ законы естества, давала посвященнымъ власть надъ матеріей; именно поэтому посвященіе было окружено такой тайною и святилища познанія такъ ревниво оберегались отъ недостойныхъ. Древній Востокъ вѣрилъ, что познаніе даетъ власть, и опасался передачи этой власти въ ненадежныя руки; она вручалась лишь тому, кто признавался достойнымъ быть носителемъ чудотворной силы. Толпѣ давались вышніе обряды, посвященнымъ открывалось ихъ символическое значеніе, а на высшихъ степеняхъ посвященія раскрывалась тайна того, что нѣкоторые обряды имѣютъ, кромѣ символическаго, и реальное значеніе, что извѣстное дѣйствіе, сопряженное съ выдѣленіемъ духовной мощи (какъ напримѣръ мистическое пролитіе крови или символизирующее его принесеніе безкровной жертвы), можетъ имѣть реальную силу.

Разсмотрѣніе этого вопроса при свѣтѣ новѣйшихъ научныхъ открытій въ области гипнотической силы, животнаго магнетизма, матеріализаціи мысли, диссоціаціи матеріи и пр. завлекло бы насъ слишкомъ далеко. Мы должны ограничиться указаніемъ на тотъ фактъ, что понятіе о носителѣ полноты познанія, понятіе объ Учителѣ, было неразрывно связано съ представленіемъ о чудотворцѣ. Древній міръ былъ заполненъ разказами о чудесахъ «великихъ посвященныхъ», отъ дара исцѣленія, дара чтенія мыслей или провидѣнія будущаго, до способности выдѣлять духъ изъ тѣла и переноситься духомъ въ разные мѣста¹⁾. Но мы здѣсь рассматриваемъ лишь мистическое значеніе обрядовъ и религіозное значеніе посвященія, надъ реальными послѣдствіями котораго останавливаться не будемъ.

Мистическій же смыслъ ученія о совершенствованіи духа, ради достиженія власти надъ матеріею, заключался въ признаніи духа и матеріи противоположными, враждебными началами, находящимися въ состояніи неестественнаго смѣшенія и вѣчной борьбы. Человѣческій духъ жаждетъ не власти надъ матеріею (достигаемой познаніемъ законовъ природы), а полного отрѣшенія отъ нея, освобожденія отъ ея узъ и возвращенія къ чисто-духовной сущности, внѣ которой все въ мірѣ—лишь дисгармонія и тоска. Для духа связь съ плотью является глубокимъ униженіемъ. Оттого посвященные высшихъ степеней всегда говорили не только о презрѣніи къ плоти, но даже о постыдности тѣлеснаго существованія. Нѣкоторые (какъ, позже, Плотинъ) отказывались сообщать какія-либо біографическія свѣдѣнія о себѣ, говоря, что они «краснѣютъ за свое тѣло». «Познавшій посвященіе,—говорилъ Адезій,—стыдится своего человѣческаго рожденія». Это отрицаніе матеріи приводило къ апофеозу духовнаго «я» въ человѣкѣ. Въ бесѣдѣ мнѣмческаго Гермеса Трисмегиста съ посвящаемымъ Татомъ содержалась заповѣдь любви къ своей духовной сущности, любви, требующей полного отрицанія физическаго «я»: «Если не возненавидишь тѣла своего, то не полюбишь себя; полюбивъ же себя, обрѣтешь Духъ и познаніе». Здѣсь лежитъ эсotericескій смыслъ одного изъ извѣстныхъ «золотыхъ стиховъ» Пифагора: *Прежде всего ува-*

¹⁾ Эта способность послужила основой преданія о смерти знаменитаго философа и посвященнаго Гермодима Клазоменскаго; его враги будто бы нашли однажды его тѣлесную оболочку, временно покинутую выдѣлившимся духомъ, и сожгли ее.

жай себя (т. е. свое духовное «я»). Это есть разсматриваніе челоѣка, какъ «сосуда благодати», по позднѣйшей христіанской терминологіи. Въ челоѣкѣ заложена частица высшей духовной сущности; онъ долженъ ее въ себѣ самомъ обрѣсти, очистить отъ всякой скверны, дать ей возможность окрѣпнуть и совершенствоваться. И этимъ внутреннимъ процессомъ совершенствованія челоѣкъ содѣйствуетъ очищенію міровой души, устраненію мірового разлада между духомъ и матеріей: духъ, страдающій въ насильственномъ сліяніи съ космическими элементами матеріи, постепенно освобождается черезъ очищеніе отъ матеріальной скверны каждой въ отдѣльности его частицы, т. е. обособленныхъ челоѣческихъ сознаній. Кромѣ того, челоѣкъ, какъ микрокосмъ, въ которомъ отражается все міровое бытіе, даетъ возможность познать по аналогіи Макрокосмъ,—великое *Все*. Древнее рѣченіе: *познай самого себя*, имѣло также эсотерическій смыслъ. Познаніе челоѣческой природы даетъ ключъ къ пониманію міровой тайны духа и матеріи и борьбы ихъ, выраженной въ каждой отдѣльной индивидуальности, равно какъ и во всемъ Космосѣ.

Идея мірового дуализма лежала въ основѣ таинственнаго познанія, преподававшагося посвященнымъ. Она выражалась формулами активнаго начала и пассивнаго, міровой энергіи и вѣчности матеріи, или символами свѣта и тьмы, гармоніи и хаоса, духа и плоти, Божества и Матеріи. Понятіе о Божествѣ и о Божественной волѣ неразрывно сочеталось съ понятіемъ о матеріи, соприсущей Божественной Сущности и одухотворяемой Ею. Но, подобно тому, какъ нынѣ научная мысль стоитъ передъ жуткою, невѣстимою идеею единства двухъ первичныхъ понятій энергіи и матеріи, такъ и древнее мышленіе доходило до идеи растворенія дуалистическихъ принциповъ въ Непознаваемомъ, Невъяснимомъ Единствѣ. По древнему преданію, роль Зороастра въ Персіи состояла именно въ томъ, что онъ научилъ маговъ, исповѣдывавшихъ дуализмъ, познанію Единой Непостижимой Божественной Сущности, пребывающей безстрастно и неизмѣнно за предѣлами всѣхъ міровыхъ антитезъ и вмѣщающей ихъ въ Себѣ. По ученію Зороастра эта идея Невъяснимаго Божества отнюдь не исчерпывается понятіями объ Ормуздѣ и Ариманѣ, олицетворяющихъ свѣтъ и тьму, добро и зло и т. д. То лишь видимыя проявленія Непостижимой и Непреченной сущности: Ормуздъ—свѣтлая эманация изъ Ней, положительный

активный принципъ, Ариманъ—отрицаніе всего положительнаго. По характерному древнему опредѣленію, Ариманъ есть *сомнѣніе* Ормузда въ самомъ себѣ. Но всѣ эти антитезы положительнаго и отрицательнаго начала, всѣ формулы бытія, содержатся въ Неизъяснимой Сущности, всеобъемлющей, безстрастной, превышающей всякое воспріятіе и всякое познаніе.

Слѣдуя этой мысли, можно уловить схему міросозерцанія древнихъ «посвященныхъ». Ее можно представить въ слѣдующемъ видѣ: въ Непознаваемой, Непостижимой, Первобытной Сущности виѣ времени и пространства проявляются два противоположныхъ начала, именуемыхъ духомъ и матеріею, свѣтомъ и тьмою, обозначаемыхъ и иными разнообразными наименованіями въ разныхъ религіозныхъ формулахъ; изъ смѣшенія этихъ противоположныхъ началъ образуется міръ. Но это смѣшеніе, являющееся закономъ природы, сопряжено съ униженіемъ и страданіемъ духовнаго начала, вѣчно стремящагося освободиться отъ соединенія съ матеріею и вернуться къ чистотѣ своего первобытнаго естества. Здѣсь основная мысль, сокрытая подъ символомъ «страдающаго» и «растерзаннаго» бога. Духовное начало въ мірѣ лишено единства и цѣлости, оно дробится на безчисленное количество частицъ, одухотворяющихъ атомы матеріи, на миллионы отдѣльныхъ человѣческихъ сознаній. Божество сокрыто въ мірѣ, какъ таинственная закваска. Его надѣ обрѣсти, возсоздать, собрать разрозненные частицы его. Человѣческій духъ—частица Божественнаго начала, заключенная въ тѣло, подобно тому, какъ все раздробленное духовное начало заключено во вселенной. И очищеніе, совершенствованіе каждаго индивидуальнаго сознанія, освобожденіе его отъ узъ плоти, — содѣйствуетъ очищенію мірового духовнаго начала, освобожденію его отъ смѣшенія съ матеріею. Въ одномъ изъ символическихъ повѣствованій, предназначенныхъ посвященнымъ¹⁾, эта мысль образно выражалась въ представленіи о карликѣ и великанѣ; послѣдній заполнялъ собою вселенную и говорилъ: «Я—ты, и ты—Я. Гдѣ ты,—тамъ и Я. Я во всемъ, и ты Меня собираешь своею волею, и собирая Меня,—ты, собираешь себя». Духъ каждаго человѣка долженъ содѣйствовать умерщвленію мистическаго быка—матеріи,—и въ крови быка, т. е. въ осво-

¹⁾ Въ т. наз. гностическомъ *Евангеліи Евы*, къ которому мы вернемся далѣе.

божденномъ духовномъ началѣ, совершается постоянное полное очищеніе міровой души отъ матеріи и возвращеніе ея къ первобытному Божественному естеству.

Согласно глубокой мысли, на которой намъ еще придется далѣе остановиться, закрѣпленію божественнаго начала въ матеріи способствовало больше всего появленіе на землѣ рода человѣческаго, ибо оно послужило связующимъ звеномъ между противоположными началами духа и матеріи. Выражаясь образнымъ языкомъ древней символики,—Діонисій Загревъ растерзанъ Титанами,—*сынами земли*. Болѣе удобопонятнымъ языкомъ можно сказать, что человѣческое сознаніе, являясь вмѣстилищемъ частицы духовной сущности, носить въ себѣ ужасъ проявленія духовнаго начала въ несвойственной ему и для него унижительной обстановки земной скверны. Это и есть первобытное проклятіе, тяготящее надъ родомъ человѣческимъ. Но человѣчество несетъ въ себѣ и залогъ освобожденія отъ этого проклятія: очищая и совершенствуя заложенную въ сознаніи частицу духа, освобождая ее отъ скверны плоти, человѣкъ содѣйствуетъ освобожденію отъ матеріи міровой души,—и является созидателемъ возрожденнаго Божественнаго начала. Таинство просвѣтленія, доступное каждому посвященному, повторяется и во всемъ Макрокосмѣ. «Что вверху, то и внизу». Все едино въ вѣчномъ стремленіи къ возстановленію мірового единства. И выразитель этого стремленія въ низшемъ мірѣ, — посредствующее звено міровой цѣпи,—человѣкъ.

Мы здѣсь встречаемся впервые съ представленіемъ о таинственномъ сдѣленіи міровыхъ явленій, образующемъ связь между Высшей Непознаваемой Сущностью и низшимъ матеріальнымъ міромъ. Намъ придется далѣе вернуться и подолгу остановиться на этой идеѣ, нашедшей выраженіе во множествѣ религіозно-философскихъ формулъ. Пока же достаточно отмѣтить, что эта идея тѣсно связана съ дуалистическимъ міровоззрѣніемъ, признававшимъ два основныхъ и противоположныхъ принципа матеріи и духа; она вытекла изъ глубокаго благоговѣнія передъ Непознаваемымъ Божественнымъ Началомъ, сочетаніе Котораго съ матеріею всегда признавалось необъяснимымъ. Древніе посвященные считали, что Высшее Духовное Начало не могло унизиться до непосредственнаго соприкосновенія съ низшими элементами матеріи; поэтому сложились у нихъ представленія о посредствующихъ звеньяхъ, необходимыхъ между Невмѣстимой

Неизмѣнной Единой Высшей Сущностью, и низшимъ космосомъ съ его медленной эволюціей и съ его вѣчной борьбой между духомъ и матеріею. Представленія эти воплотились въ разнообразныя мнѣя и догматическія формулы: то низшій міръ рисовался сотвореннымъ падшими созидательными силами, а не Божественною Волею, то нисхождение Божества къ міру изображалось въ видѣ постепенной градаціи безплотныхъ силъ или эманаций Божества, въ преимущественной постепенности отдаляющихся отъ Божественнаго Источника и приближающихся къ матеріальному міру. Къ этой же категоріи представленій относилась идея о *Логосѣ* въ томъ видѣ, въ коемъ она была разработана Филономъ Александрійскимъ и другими мыслителями. Логосомъ обозначалась Творческая Сила Божества, особо выдѣленная изъ Божественнаго Первоисточника для акта творчества и созиданія, или, вѣрнѣе, Творческое Начало, разсматриваемое лишь въ Его отношеніи къ создаемому міру. Въ основѣ всѣхъ подобныхъ представленій лежала мысль о невозможности прямого и непосредственнаго общенія Высшаго Духовнаго Начала съ матеріею, для одухотворенія которой достаточно одного далекаго отблеска Непознаваемаго Свѣта.

Мы уже сказали, что эта глубокая идея о непостижимо—Высшей Божественной Сущности, Безстрастной, Неизмѣнной и пребывающей превыше всякаго разумѣнія, превыше даже Творческаго проявленія,—эта идея была достояніемъ лишь немногихъ избранныхъ. Въ символикѣ же «тайнствъ» она была скрыта подъ тройнымъ покровомъ аллегорій, смыслъ которыхъ оставался неуловимымъ для непосвященныхъ. Большинство этихъ символическихъ образовъ представляетъ понынѣ для насъ неразрѣшимую загадку, но смыслъ нѣкоторыхъ изъ нихъ мы можемъ уловить.

Однимъ изъ такихъ символовъ былъ огонь, занимавшій такое выдающееся мѣсто въ таинственныхъ культахъ Востока. Въ этомъ образѣ мы опять видимъ тройственный символическій смыслъ. Въ грубѣйшемъ смыслѣ огонь былъ божествомъ, олицетвореніемъ живительныхъ и разрушительныхъ силъ природы, и воплощеніемъ его было солнце, коему воздавалось поклоненіе. За этимъ общераспространеннымъ культомъ скрывалось научное понятіе объ огнѣ, какъ первичномъ принципѣ космоса; въ этой формѣ преклоненіе передъ животворною силою солнца, создавшею на землѣ жизнь, было лишь однимъ изъ выраженій

идей, открыто высказанной еще Гераклитомъ,—объ огнѣ, какъ первичномъ элементѣ матеріи и всего бытія¹⁾. Этотъ культъ огня окружался и другими символическими представленіями. Такъ, Божество изображалось въ видѣ пламеняющей сущности, въ которой выковывается матеріальный міръ, имѣющій вновь въ ней расплавиться. Образы *пламени* и *свѣта* вопли во всѣхъ религіозныхъ міровоззрѣніяхъ, какъ единственные символическія олицетворенія Божества, доступныя человѣческому воображенію. Кромѣ того, огонь являлся символомъ духовной сущности, одухотворяющей міръ и связующей царство матеріи съ высшей областью чистаго Духа: образомъ ея представлялся огонь, какъ нѣчто среднее между матеріею и безплотною сущностью.

Но былъ и иной, болѣе глубокой смыслъ символики огня. Подъ ней скрывалась идея о непознаваемой и непостижимой Высшей Божественной Сущности, образомъ Которой въ мірѣ матеріи былъ первичный принципъ огня. И подобно тому, какъ Непознаваемая Сущность Божества вмѣщается мышленіемъ лишь въ проявленіи творчества, неизсякаемой зиждательной силы, такъ и метафизическій принципъ огня, какъ первоисточника космической эволюціи, доступенъ разумному представленію въ образѣ солнца, являющагося центромъ и источникомъ жизни въ нашемъ мірѣ. Поэтому солнце можетъ представляться видимымъ образомъ, какъ бы *иконою* идеи Высшей Божественной Сущности, совершенно не вмѣщаемой человѣческимъ мышленіемъ, подобно тому, какъ яркій свѣтъ солнца или молніи, нестерпимый для человѣческаго зрѣнія, является единственно—возможнымъ символомъ недоступнаго мышленію Первоисточника Свѣта Духовнаго. Оттого этотъ образъ *свѣта* сохранился во всѣхъ религіозныхъ формулахъ, пытающихся выразить Неизъяснимое. Въ культѣ огня и солнца мы видимъ образецъ символики, тройственный смыслъ которой раскрывался не сразу, а съ постепенствомъ особаго посвященія; именно этотъ культъ, облеченный символикой огнепоклонства и строго оберегаемый отъ непосвященныхъ, былъ широко распространенъ въ эллинизированномъ мірѣ подъ названіемъ митраизма.

Другимъ символомъ, вмѣщавшимъ научное толкованіе наравнѣ съ мистическимъ смысломъ, и также игравшимъ большую роль во

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ древній геліотеизмъ признанъ «разумнымъ» даже отрицателями мистическихъ созерцаній. См. Haecckel, *Die Welträthsel*.

всѣхъ религіозныхъ таинствахъ античнаго міра, была *вода*, образъ Непознаваемой, Первобытной и Неизмѣнной Сущности Божества, выраженной въ образѣ воды, какъ первичнаго элемента матеріи. Подобно тому, какъ ученіе Гераклита было раскрытіемъ идеи объ огнѣ, какъ о космическомъ принципѣ, предшествовавшимъ образованію матеріи, такъ и ученіе Θαλεσα о водѣ, какъ о первобытномъ космическомъ элементѣ, было научнымъ откровеніемъ, за которымъ скрывалось глубокое мистическое значеніе. Эта символика была вылетена въ религіозно-философскія формулы древняго Египта: мы уже отмѣтили, что египтянамъ приписывалось по преимуществу избраніе воднаго элемента, какъ излюбленнаго образа Неизяснимой Божественной Сущности. Дѣйствительно, именно въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать символическій культъ Озириса—Нила, Озириса—Океана; этотъ образъ былъ особенно близокъ египетскому религіозному сознанію, и мы находимъ въ мистической литературѣ Египта самыя опредѣленные указанія на двоякій сокровенный смыслъ его,—научный и мистическій.

Научный смыслъ символики *воды* изясненъ съ поразительной ясностью въ одномъ изъ фрагментовъ герметической литературы, а именно въ трактатѣ «о ключѣ»¹⁾. Здѣсь понятіе объ эволюціи, выработавшей въ благопріятной водяной средѣ первые живые организмы, и развернувшейся далѣе въ постепенномъ созданіи жизнеспособныхъ типовъ, — пресмыкающихся, пернатыхъ, и наконецъ одаренныхъ высшимъ сознаніемъ, — изложено въ формѣ, невольно поражающей сходствомъ съ современной научной теоріей о міровой эволюціи отъ водоросли до высшихъ животныхъ типовъ и человѣка, теоріей, особенно развитой напримѣръ у Геккеля²⁾.

¹⁾ Слѣдуетъ оговориться, что, ссылаясь на тексты, приписанные Гермесу Тризмегисту, мы отнюдь не входимъ въ разсмотрѣніе вопроса о мистической личности «Трижды Великаго», объ авторствѣ и точномъ времени составленія извѣстной подъ его именемъ литературы. Эта литература является выразительницей эллинизированной египетской мистики; ея роль въ религіозной жизни Египта въ разсматриваемую нами эпоху была громадной; мы знаемъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго, что въ религіозныхъ процессіяхъ жрецы съ особой торжественностью несли 40 книгъ «Гермеса Тризмегиста». Мы знаемъ, какое вліяніе имѣла герметическая литература на расцвѣтъ Александрійской школы. Мы имѣемъ поэтому право говорить объ этой литературѣ, какъ о явленіи первостепеннаго значенія въ области религіозно-философскихъ созерцаній древняго міра, не вдаваясь въ разборъ ея съ точки зрѣнія исторической критики.

²⁾ Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, passim.

Но въ этой же герметической литературѣ мы находимъ и мистическія толкованія научной идеи о первичномъ принципѣ воды, находимъ и примѣненіе этой идеи къ образу вѣчно смѣшанныхъ и остающихся несліянными, вѣчно противоположныхъ началъ Духа и Матеріи. Въ наиболѣе серьезномъ и обширномъ трактатѣ, приписанномъ Гермесу Трисмегисту, въ *Пимандрѣ*, мы видимъ глубоко-интересную попытку изъяснить роль человѣчества, какъ посредствующаго звена между духовнымъ и матеріальнымъ міромъ. Здѣсь изображается первичное соприкосновеніе духа съ матеріею, какъ *отблескъ* Божественной Мысли, отразившейся на поверхности первобытной *воды*, т. е. первичной безформенной матеріи. Этимъ божественнымъ отраженіемъ одухотворяется матерія, и въ ней начинается творческая эволюція. Медленно разворачиваясь, мірозданіе обвивается мистическимъ змѣемъ вокругъ отраженія Божественнаго Первообраза. И Первообразъ постепенно матеріализируется, въ немъ происходитъ обратная эволюція внизъ, въ немъ совершается выработка типовъ, все сильнѣе притягиваемыхъ въ низшій міръ водоворотомъ стихій. Первые, высшіе семь типовъ человѣчества уже облечены подобіемъ матеріи, но обитаютъ въ воздухѣ, не имѣютъ различія половъ, и вообще являются еще полу-духовными. Но они все грубѣютъ, матеріализируются, и, наконецъ, сливаются съ высшимъ животнымъ типомъ, выработаннымъ низшею эволюціею. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ встрѣчаются двѣ эволюціи противоположныхъ началъ, шедшихъ навстрѣчу другъ другу, и человѣческая природа является по существу средоточіемъ міровой драмы смѣшенія чуждыхъ другъ другу элементовъ: духа, притягиваемаго внизъ міровыми стихіями, и низшаго матеріальнаго естества, сознательно стремящагося къ возвышенію до сліянія съ блеснувшимъ на него Божественнымъ отраженіемъ.

Мы здѣсь видимъ одну изъ сторонъ символа воды: влажное начало знаменуетъ вселенную, низшую матерію, воспринимающую Божество, какъ отблескъ или отраженіе. Эта же идея нашла свое выраженіе въ любопытномъ и весьма распространенномъ древнемъ символѣ: отдѣляя себя и свою духовную сущность отъ міра, посвященные называли себя *рыбами*, *плавающими въ водѣ*. Таинственной Рыбой, плавающей среди матеріи, было и Само Божественное Начало, раздробленное въ низшемъ мірѣ. Отсюда старый обрядъ преломленія и поглощенія рыбы, бывшій

однимъ изъ древнѣйшихъ видовъ теофагіи. Идея раздробляемой и поглощаемой Рыбы слилась съ идеей раздробленнаго Божества, олицетворяемаго то въ образѣ пролитія Его крови, какъ въ таинствахъ Озириса, Діониса, Атиса, то въ символѣ раздробляемаго хлѣба, какъ въ таинствахъ Адониса и въ Элевзинскихъ мистеріяхъ, гдѣ заключительнымъ обрядомъ было поклоненіе колосу, воздвигаемому безмолвнымъ іерофантомъ передъ благоговѣнно-преклоненной толпой. Если вспомнить, что на стѣнахъ христіанскихъ катакомбъ найдены изображенія таинства Евхаристіи въ видѣ преломленія *рыбы* вмѣсто хлѣба, — что Спаситель тамъ же обозначался таинственнымъ акростихомъ Ιχθϋς¹⁾, то мы оцѣнимъ значеніе и вліяніе этого древняго, страннаго символа, вынесеннаго когда-то изъ святилищъ Вавилона.

Но это символы, терпящіеся въ глубинѣ незапамятной древности, имѣли не одно, а нѣсколько значеній, къ отчаянью современнаго изслѣдователя. Такъ, идея воды или влажнаго начала не всегда служила символомъ матерін, противопологаемой духовной сущности. Иногда, наоборотъ, вода символизировала духовное начало въ его отношеніи къ матеріальному міру. Въ этомъ смыслѣ идея воды сливалась съ понятіемъ о влажномъ началѣ вообще, и въ особенности съ образомъ крови, — этого стараго, какъ міръ, символа Духа. Мы уже коснулись этой символики крови, какъ созидающаго и одухотворяющаго начала, — символики, находившей выраженіе какъ въ грубѣйшихъ формахъ кроваваго жертвоприношенія, такъ и въ мистическихъ ученіяхъ о необходимости пролитія Божественной крови для одухотворенія міра. Въ этой формулѣ *пролитія крови* символизировалось неизъяснимое выдѣленіе животворной духовной сущности изъ Непознаваемаго Первоначала. Къ этому же кругу идей примыкаетъ и мистическое одухотвореніе воды, уже не въ научномъ смыслѣ первоначальнаго принципа матеріальной жизни, а въ метафизическомъ представленіи о влажномъ началѣ, противопоставленномъ твердому элементу матерін. Духъ содержится въ матерін, какъ вода въ чашѣ.

Здѣсь мы наталкиваемся на новый символъ, излюбленный древнею мистикою: то образъ Чаши, съ которымъ сочетались глубокія мистическія представленія. Міръ — таинственная Чаша, въ которой смѣшались, какъ вода съ виномъ, всѣ элементы

¹⁾ Ιχθϋς Χριστός Θεού Υιός Σωτήρ. Ιχθϋς = рыба по греч.

вышіе и низшіе, матеріальные и духовные. Въ частности, матеріалъ, по выраженію одного герметическаго фрагмента, есть Чаша бытія, въ которой совершается творческое броженіе и процессъ духовнаго міросозиданія. Согласно другому герметическому трактату, *въ Чашѣ обрѣтается познаніе Божества*. Въ Пифагорействѣ идея перевоплощенія представлялась въ образѣ многихъ чашъ, въ которыхъ вѣчно переливается божественная субстанція духа; здѣсь понятіе о чашѣ являлось символомъ духовной индивидуальности. И въ Чашѣ познается Божественная Сущность, частицею которой является каждое отдѣльное сознаніе. Этотъ символъ проникалъ еще глубже, примѣняясь къ идеѣ Божественной Сущности, разлитой въ міръ, страждущей, истекшей кровью, раздробленной, но вновь обрѣтаемой, мистически воплощаемой въ содержимомъ таинственной Чаши, къ которой приступаютъ посвященные, совершающіе символическій обрядъ поглощенія частицы этого содержимаго, т. е. изображающіе вѣчный процессъ приближенія человѣческаго духа къ Божеству черезъ вмѣщеніе Божественной идеи человѣческимъ сознаніемъ. Намеки на эти жуткіе, зорко-оерегаемые отъ непосвященныхъ символы разбросаны въ орфическихъ и герметическихъ фрагментахъ, во всей мистической литературѣ древности, полной указаній на таинственное просвѣтленіе, изливаемое изъ Божественной Чаши. Но приступить къ Ней можетъ лишь тотъ, «кто возненавидѣлъ свое тѣло и возлюбилъ себя», т. е. свое духовное «я», родственное Непознаваемой Духовной Сущности. Только такому просвѣтленному, обожествленному сознанію дано въ мистической Чашѣ бытія «обрѣсти Божество».

Мы здѣсь касаемся одного изъ глубочайшихъ символовъ, когда либо возставшихъ передъ человѣческимъ созерцаніемъ. И для оцѣнки его глубины достаточно вспомнить, какую роль игралъ этотъ символъ въ исторіи человѣческаго духа, отъ таинственныхъ обрядовъ пифагорейскихъ и орфическихъ братствъ до возвышенной, идеально-чистой мистики средневѣковыхъ преданій о Святомъ Граалѣ...

Въ символѣ Чаши были сплетены символы воды, крови, влажнаго начала, одухотворяющаго міръ; по этому примѣру мы видимъ, что всѣ мистическіе образы древнихъ тайныхъ ученій находились въ какой-то логической связи между собою. Иногда намъ удастся разглядѣть путеводную нить. и съ ея помощью разобратъ въ значеніи нѣкоторыхъ символическихъ образовъ,

иногда ихъ смыслъ остается для насъ неуловимымъ. Такъ, мы донынѣ не можемъ себѣ уяснить, почему таинственное пролитіе крови, одухотворяющей міръ, изображалось преимущественно въ видѣ закланія быка, почему быкъ являлся обычнымъ символомъ матеріальнаго міра и вообще игралъ такую роль въ таинственномъ міросозерцаніи посвященныхъ. Не можемъ мы себѣ вполне уяснить и другого излюбленнаго образа древней мистики, образа змѣи, встрѣчающагося во всѣхъ космогоніяхъ древности, во всѣхъ тайныхъ ученіяхъ,—образа змѣи, символизирующей то Влажное Начало, то низшій міръ, въ своемъ процессѣ эволюціи обвивающійся вокругъ Идеи Божества; къ этому сложному космическому символу намъ придется еще не разъ вернуться въ дальнѣйшемъ разборѣ гностическихъ идей. Причудливые іероглифы древней символики нами еще далеко не разобраны, и врядъ ли когда-нибудь окажутся съ полной ясностью переведенными на нашъ языкъ. И въ древнемъ мірѣ таинственная книга раскрывалась лишь передъ посвященными; для насъ-же, отдаленныхъ профановъ, ея содержаніе является загадкой, неразрѣшимой для нашего мышленія, привыкшаго къ точнымъ и блѣднымъ формуламъ. Но мы не должны забывать, что древнее мышленіе не знало этой дисциплины, лишающей научную мысль опоры воображенія. Для древняго созерцателя было столь-же естественно мыслить головокружительными символами, какъ для математика нашего времени мыслить формулами: $A + B = Z$; $Z - A = B$.

Человѣческій разумъ доходилъ до высшей экзальтаціи мистическаго одухотворенія въ этой безбрежной шири символики. Рушились грани всѣхъ религіозныхъ представленій, и въ сліяніи ихъ основныхъ формулъ чулась близость великой Истины, отблескъ таинственнаго Свѣта, къ Источнику котораго вѣчно рвется человѣческій духъ. Точно сбросивъ какія-то оковы, человѣческая мысль залетала въ смѣломъ размахѣ въ необозримую высь, и трепетала у преддверья Великой Мировой Тайны, въ области непознаваемаго и неуловимаго, но вдругъ почуяннаго. Повторяемъ, что толпа не знала этихъ полетовъ окрыленной мысли, непосвященнымъ не давался ключъ къ пониманію религіозной загадки сознанія. Но общее мистическое броженіе, охватившее міръ, создавало особое отношеніе къ религіозной догматикѣ, и даже непосвященные могли уразумѣть, что подъ многообразными внѣшними формами религіи скрывалось жуткое

Единство. Общность всѣхъ культовъ смутно сознавалась всѣми, была ясна не только для тѣхъ, что распѣвали въ Элевзисѣ священный гимнъ о единой Божественной Идеѣ, скрытой подъ символами Діониса-Загревса, растерзаннаго Титанами, и Діониса-Вакха, растерзаннаго вакханками, и Орфея, растерзаннаго Менадами, и сирійскаго Адониса, и фригійскаго Атиса, и египетскаго Озириса¹⁾. И въ мірѣ, въ общественномъ быту, всюду проникало сознание единства мистической идеи, лежащей въ основѣ всѣхъ религій; о томъ свидѣтельствуетъ извѣстная распространенная въ древности формула клятвы: «Если нарушу я свой обѣтъ, да будетъ мнѣ враждебенъ міръ и всепроникающій эфиръ, и Божество Всевышнее, Совершеннѣйшее. И если познаю я иного бога, то симъ богомъ, сущимъ или не сущимъ, клянусь сдержать свой обѣтъ». Ренану казалась смѣшной эта клятва во имя невѣдомаго и столь осторожно предусматриваемаго бога²⁾. Но здѣсь ясно сознание того, что названіе бога не имѣетъ значенія, что важно лишь внутреннее сознание Божественной Идеи, Божественной опоры совѣсти; въ этомъ смыслѣ приведенная клятва является живымъ свидѣтельствомъ глубокой и одухотворенной религіозности міра, гдѣ могла сложиться подобная формула обѣта.

Итакъ этотъ синкретизмъ, слившій всѣ формулы религіозной догматики въ единый порывъ поисковъ за Единымъ Божествомъ, былъ эсотерической религіей таинственныхъ братствъ, оберегавшихъ свои обряды отъ неносвященныхъ. Но онъ выражался и болѣе открыто въ религіи, побѣдно охватившей древній міръ передъ торжествомъ христіанства. Мы говоримъ о митраизмѣ, культѣ Непобѣдимаго Бога (*Sol invictus*), образомъ котораго въ видимомъ мірѣ было солнце; за этимъ же вышнимъ символомъ солнца скрывалось отмѣченное уже нами понятие о Единомъ Непознаваемомъ Божествѣ, а обряды этой религіи вмѣщали всѣ главнѣйшіе образы и символы, обычные въ религіозномъ міросозерцаніи эллинизма. Тутъ была и символика огня въ смыслѣ духовной сущности, и родственная ей идея воды или влажнаго начала, и образъ мистической Чашы, и глубокій образъ проливаемой крови, какъ символа одухотворенія и возрожденія. То былъ грандіозный опытъ религіознаго синтеза, обвившійся во-

¹⁾ Cf. *Philosophumena*, V. 7, и др.

²⁾ Renan, *L'église chrétienne*, XVII, p. 332.

кругъ стараго персидско-вавилонскаго культа божественнаго юноши, олицетворяющаго Творческое Начало въ мірѣ, и вѣчно совершающаго таинственное закланіе мистическаго быка.

Культъ Митры былъ когда-то національной религіей великой персидской монархіи; древнѣйшія религіозныя преданія Ирана сочетались съ метафизическими созерцаніями маговъ въ этомъ бодромъ, одухотворенномъ культѣ Свѣтлаго Божества, бога свѣта и правды, имя котораго призывалось при вступленіи въ бой за правое дѣло, а также во свидѣтельство произносимаго обѣщанія, ибо Митра считался хранителемъ даннаго слова¹⁾. Послѣдній атрибутъ характеренъ для міросозерцанія древнихъ Персовъ, особенно высоко цѣнившихъ правдивость: какъ извѣстно, греческіе историки указывали на то, что у этихъ благородныхъ отпрысковъ аріійской расы юношей прежде всего учили ѣздить верхомъ и говорить правду.

Митраизмъ однако никогда не былъ замкнутой національной религіей. Уже на зарѣ исторіи онъ проникъ въ Вавилонъ, и затѣмъ широко распространился по Малой Азіи. Съ паденіемъ-же Персидской монархіи оборвалась послѣдняя связь между Персіей и религіей Непобѣдимаго Свѣтлаго божества, — и послѣдняя двинулась впередъ въ мощномъ порывѣ. Послѣ походовъ Александра Македонскаго и произведеннаго имъ сліянія Эллады съ Востокомъ, Западная Азія пережила эпоху широкаго религіознаго синкретизма, аналогичнаго съ наступившимъ триста лѣтъ спустя синкретизмомъ эллино-римскаго міра. Въ это время митраизмъ не только прочно засѣлъ въ Малой Азіи, но и воспринялъ здѣсь многіе атрибуты мѣстныхъ культовъ, особенно тѣсно слившись съ главнѣйшей малоазійской религіей, — культомъ Великой Матери и Атиса: образъ прекраснаго юноши-бога, орошающаго міръ своею кровью, оказался неразрывно сплетеннымъ съ юнымъ Непобѣдимымъ богомъ свѣта, вѣчно закалывающимъ мистическую жертву. Въ союзѣ съ культомъ Атиса и подъ покровомъ его таинствъ митраизмъ разлился по всему древнему міру, по главнымъ центромъ его все же долго оставалась Малая Азія съ Арменіей и Месопотаміей, въ особенности же Каппадокія, Галатія, Цогтъ. Часть этихъ областей вошла въ

¹⁾ См. Cumont, *Les mystères de Mithra*, t. 1, II, ch. 1. Въ этомъ капитальномъ трудѣ собраны все данныя о митраизмѣ, доступныя современному изслѣдованію.

составъ монархіи Митридата, и митраизмъ оказался тамъ въ роли воинствующей религіи. Отмѣтимъ мимоходомъ, что столь часто встрѣчающееся въ именахъ малоазійскихъ властителей производство отъ названія Митры (напр. *Митридатъ* и др.) свидѣтельствуетъ о глубокомъ благоговѣніи къ божеству Свѣта, Силы и Правды, охранителю державныхъ правъ.

Послѣ паденія монархіи Митридата передъ римскимъ оружіемъ, остатки понтійскихъ полчищъ укрѣпились въ Киликіи, ставшей на время и опорнымъ пунктомъ митраизма. Киликійскіе мореходы и пираты, свободно бороздившіе Средиземное море, занесли свою вѣру во всея порты эллино-римскаго міра; эту вѣру распространяли и многочисленные рабы, привозившіеся массами изъ Азіи послѣ побѣдоносныхъ войнъ. Походъ Помпея противъ киликійскихъ пиратовъ, завершившійся полнымъ ихъ разгромомъ, способствовалъ окончательному разсѣянію митраизма: нѣкоторые древніе писатели, какъ напр. Плутархъ, полагали, что именно съ этого времени митраизмъ проникъ въ Римъ и прочно здѣсь утвердился. Съ слѣдующаго вѣка (I-го христіанской эры) началось быстрое распространеніе римскаго владычества въ глубь Малой Азіи, на родинѣ митраизма, и римскіе легіоны окончательно сроднились съ культомъ Непобѣдимаго бога. Присоединенія къ имперіи при Тиверіѣ Каппадокіи, при Неронѣ части Понта, при Веспасіанѣ Коммагены и Малой Арменіи, приобщили къ римскому міру главные центры митраизма. Когда же (съ конца I вѣка) начался постоянный приливъ въ Европу малоазійскихъ легіоновъ, стягиваемыхъ къ Дунаю для подкрѣпленія пограничныхъ гарнизоновъ, — эти легіоны принесли съ собой восторженный культъ Непобѣдимаго бога и укрѣпили славу и обаяніе его во всехъ предѣлахъ Римской Имперіи, преимущественно во всехъ стоянкахъ римскихъ войскъ. Всюду, гдѣ были лагерныя расположенія воинскихъ частей, — въ Испаніи, въ далекой Британіи, на берегахъ Роны, Рейна, Дуная, — воздвигались святилища Митры, столь многочисленные, что остатки ихъ пережили все катастрофы, сметавшія впослѣдствіе съ лица Европы остатки римской культуры, и донныи трудъ изслѣдователей постоянно вознаграждается находкой уцѣлѣвшаго памятника митраическаго культа.

Неудивительно, что этотъ культъ, столь близкій воинскому духу римскихъ легіоновъ, быстро привлекъ къ себѣ симпатіи императоровъ, и сталъ вскорѣ завоевывать себѣ положеніе полу-

официальной религии. Императоръ Коммодъ (180—192), сынъ Марка Аврелія, открыто принялъ посвященіе въ таинства Митры; къ тому времени митраизмъ уже настолько глубоко проникъ во всеобщее религіозное міросозерданіе, что могъ считаться настоящей эсотерической религіей эллино-римскаго міра. Таинства этой религіи по прежнему охранялись отъ профановъ, но число «посвященныхъ» все возрастало, а внѣшніе обряды культа Непобѣдимаго бога привлекали симпатіи широкихъ массъ, еще не поддавшихся обаянію христіанскаго ученія. Христіанство являлось новой религіей, принятіе его знаменовало разрывъ съ дорогими традиціями, со всѣмъ прежнимъ міровоззрѣніемъ. Въ расширенномъ-же митраизмѣ римскаго міра укладывалась не только вся мистика язычества въ ея лучшихъ и глубочайшихъ проявленіяхъ, но и всѣ старыя традиціи, всѣ мѣстныя вѣрованія и даже суевѣрія; митраизмъ ничего не разрушалъ, и лишь объединялъ все въ стройномъ синтезѣ, надъ которымъ парилъ образъ Высшаго Непобѣдимаго Бога, видимымъ отблескомъ или изображеніемъ котораго было Солнце. Во II и III в. нашей эры то язычество, противъ котораго христіанство вело наступательную борьбу, было, въ сущности, однимъ лишь митраизмомъ, безгранично расширеннымъ и уже почти осуществившимъ мечту о мировой религіи. Въ III-мъ вѣкѣ нашей эры, передъ окончательной побѣдой христіанства, этотъ расширенный митраизмъ былъ уже почти официально-признанной государственной религіей Рима, и римскіе императоры призывали имя Непобѣдимаго Бога, бога воинствъ, хранителя римской державы, какъ нѣкогда призывали его цари древней великой Персіи. Во многихъ святилищахъ Митры найдены слѣды приношеній и особыхъ молитвъ за императоровъ¹⁾. Въ Римѣ было уже много храмовъ и святилищъ Митры, когда императоръ Авреліанъ въ 270 г. воздвигъ во имя *Sol invictus* лучшій въ Римѣ храмъ. Въ 307 г. Діоклетіанъ съ соправителями своими, Галеріемъ и Лициніемъ, соорудили на Дунаѣ (въ Карнунтѣ) святилище въ честь Митры, «создатели ихъ державы»; слѣды этого «*mithraeum*» а сохранились донынѣ на Дунаѣ, и служатъ интереснымъ напоминаніемъ обаянія культа Митры еще наканунѣ полного торжества христіанства. Когда же, въ послѣдствіе, побѣдныи разливи христіанства былъ приостановленъ при императорѣ

¹⁾ См. Cumont, *op. cit.* t. I, II, chap. 3.

Юліанъ, то этотъ послѣдній моментъ возрожденія язычества былъ, въ сущности, попыткой вернуть первенствующее значеніе смѣшанному, синкретическому культу на основѣ митраизма, въ таинства котораго самъ Юліанъ былъ посвященъ.

Мы далеко забѣжали впередъ, желая выяснитъ громадную роль и значеніе митраизма въ исторіи религіозныхъ исканій древняго міра. Въ чемъ же заключалась главная суть ученія, явившагося первой и столь близкой къ осуществленію попыткой мировой религіи?

Какъ мы уже сказали, культъ Митры былъ символическимъ изображеніемъ идеи о Непознаваемомъ Неизъяснимомъ Божествѣ, единственнымъ доступнымъ для мышленія проявленіемъ Котораго является актъ творчества: иныхъ атрибутовъ Божества мировое сознаніе вмѣститъ не можетъ. Символомъ этого Творческаго Начала, этого сочетанія божественной Воли и Силы, проявляющихся въ мірозданіи, былъ Митра, представляемый то въ образѣ Солнца, оживотворяющаго вселенную, то въ изображеніи могучаго божественнаго юноши, закаляющаго быка: въ послѣднемъ образѣ отражалась идея о животворномъ и одухотворяющемъ значеніи пролитой крови.

Эти изображенія Митры, высѣченныя изъ камня въ видѣ барельефовъ, хорошо изучены современной наукой, благодаря тому, что значительное количество ихъ уцѣлѣло въ развалинахъ древнихъ святилищъ. Повидимому, такой барельефъ помѣщался всегда въ глубь святилища (имѣннаго видъ пещеры, «spelaeum») какъ бы въ видѣ иконы, передъ которой горѣлъ неугасимый огонь. Не только главная идея этихъ изображеній Митры всегда неизмѣнна, но и въ деталяхъ почти не встрѣчается отступленій или варіантовъ, что свидѣтельствуетъ о глубокомъ символическомъ значеніи мельчайшей подробности. Въ этихъ изображеніяхъ прекрасный юноша—богъ вонзаетъ мечъ въ шею поверженнаго имъ на землю быка; быкъ въ предсмертной агоніи тянется головою вверхъ и выраво, а его побѣдитель отворачиваетъ отъ его страданій свой строгій ликъ, часто носящій страшное выраженіе скорби и тоски. На Митрѣ характерная шапка фригійскаго образца («pileus»), имѣвшая очень важное значеніе въ символикѣ митраизма: само божество иногда обозначалось производнымъ отъ названія шапки наименованіемъ «pileatus». По всей вѣроятности, съ это шапкой связана кака-либо глубокая мистическая идея, намъ неясная; во всякомъ

случаѣ, она аллегорически представляла воздухъ или міровой эфиръ (въ которомъ движутся свѣтила), и потому часто изображалась осыпанной звѣздами. Знаки зодіака или звѣзды часто фигурируютъ и на плащѣ, накинутомъ на плечи Митры; этотъ развѣвующійся плащъ также имѣетъ значеніе космическаго символа, изображая вселенную или видимый міръ. Идея плаща или покрывала была вообще обычной въ древней мистикѣ, именно въ этомъ символическомъ смыслѣ¹⁾, а плащъ Митры, «расшитый звѣздами» и «краевъ котораго никто не видалъ» прославляется еще въ древнѣйшихъ текстахъ Зендъ-Авесты, священной книги Ирана²⁾. На митраическихъ барельефахъ этими подробностями подчеркивалось значеніе Митры, какъ олицетворенія Царя Природы, и въ частности Солнца. Замѣтимъ мимоходомъ, что самое имя его приобрѣло въ эллинизированномъ мірѣ аллегорическій смыслъ: какъ извѣстно, буквы эллинскаго алфавита имѣли всѣ и цифровое значеніе; путемъ сложенія буквъ, составляющихъ имя *Μεῖθρᾱς* получалась цифра 365, т. е. число годовыхъ суточныхъ оборотовъ земли вокругъ солнца. Намъ впослѣдствіе придется не разъ останавливаться на этихъ мистическихъ вычисленіяхъ буквъ и цифръ.

Остальныя подробности барельефовъ, столь обычныхъ въ эллино-римскомъ мірѣ, дополняли идею Творческой Силы, проявляющейся въ умерщвленіи быка, — символа низшихъ стихій. Пролитой кровью одухотворяется матерія, и въ ней начинается эволюція мірозданія: оттого на нашихъ изображеніяхъ изъ крови быка произрастаютъ злаки. Хвостъ быка заканчивается пучкомъ колосѣвъ, въ напоминаніе образнаго преданія о томъ, что растительный міръ появился изъ спинного мозга убиеннаго Первобытнаго быка. Эта символика помогаетъ намъ уяснить мистическое значеніе кровавой башни (*taurobolium*), воспринятой митраизмомъ изъ культа Атиса и широко примѣнявшейся въ его таинствахъ. То — воспоминаніе первобытнаго кровопролитія, имѣющее такое-же значеніе для духовнаго возрожденія вѣрующаго, какое имѣло мистическое закланіе быка (т. е. побѣда ду-

¹⁾ Вспомнимъ, что въ храмѣ Сана в было изображеніе Изиды подъ покрываломъ, съ надписью, что «ни одинъ смертный его не приподнимаетъ!» Въ фрагментѣ Ферекида, сохраннымъ у Климента Александрійскаго, мы находимъ дѣльное и вполне ясное указаніе на таинственное покрывало, олицетворяющее Космосъ.

²⁾ См. J. Darmesteter, *Avesta*.

ховнаго начала надъ низшими стихіями), для зарожденія сознательной жизни въ одухотворенной матеріи¹⁾.

Неизмѣнной подробностью митраическихъ изображеній является змѣй, обвившійся у ногъ Митры, или пьюцій кровь, изливающуюся изъ смертельной раны быка. Съ нимъ мы возвращаемся къ кругу отмѣченныхъ уже нами основныхъ символовъ греко-восточной мистики. Иногда змѣй пьетъ изъ чаши, изображенной у ногъ или на груди Митры: это — сочетаніе символа змѣя съ вѣчнымъ символомъ *Чашы*. Иногда змѣй кусаетъ собственный хвостъ, согласно старому образу, весьма распространенному на древнемъ Востокѣ (*δράκων οροβόρος*), какъ символъ замыкающагося круга вѣчности. Въ этомъ-же смыслѣ персидское Божество времени (*Зерванъ*, — въ эллино-римскомъ мірѣ слившійся съ Кроносомъ-Сатурномъ), также игравшій большую роль въ митраизмѣ, изображался обвитымъ змѣею. Иногда между изгибами змѣи помѣщались изображенія знаковъ зодіака, или просто звѣзды: этимъ выражалось сочетаніе идеи вѣчности съ понятіемъ о времени. Слѣдуетъ замѣтить, что Зерванъ, — олицетвореніе времени, всегда оставался въ области чистой идеи и былъ совершенно чуждъ антропоморфизма, свойственнаго культамъ Кроноса и Сатурна. Сближеніе его съ послѣдними было произвольнымъ измышленіемъ позднѣйшей эпохи: на самомъ дѣлѣ имя Зервана переводилось въ эллино-римскомъ мірѣ названіями *Αἰών*, *Saeculum*, сохранявшими за нимъ понятіе о вѣчности, какъ метафизической идеи. Даже въ изображеніи его избѣгали антропоморфизма: Зерванъ изображался съ львиной головой на человѣческомъ торсѣ, обвитомъ змѣею. Быть можетъ, голова льва здѣсь указывала на всепожирающую силу Времени²⁾. Но основной смыслъ этого образа заключался въ томъ, что, согласно весьма древней и не исполнѣ ясной для насъ символикѣ, левъ изображалъ принципъ огня. Поэтому изображенія Зервана имѣли сложное аллегорическое значеніе, надъ которымъ стоитъ остановиться. Въ одномъ смыслѣ змѣя, обвившагося вокругъ торса, на которомъ были изображены знаки зодіака или семь планетъ,

¹⁾ Очень часто у ногъ Митры изображалась собака. Космическое значеніе этого символа намъ неясно; мы знаемъ только, что въ митраизмѣ собакѣ вообще отводилась почетная роль, она — образъ вѣрности и чести, истинно-воинскихъ доблестей. Древніе персы очень почитали собакъ и считали, что ихъ присутствіе отгоняетъ демоновъ.

²⁾ Такова догадка Cumont. (op. cit.).

связывала идею Времени или Вѣчности съ идеей мірозданія, и съ астрологическими созерцаніями, имѣвшими большое значеніе въ религіи древней Персіи. Въ этой религіи научныя данныя о семи планетахъ, видимыхъ въ нашемъ мірѣ, служили обычными символами космическихъ силъ, управляющихъ вселенною. При митраическомъ посвященіи показывалась таинственная лѣстница съ 7 дверями, заканчивавшаяся восьмой дверью; эти двери изображали планеты¹⁾ (восьмая изъ нихъ — Солнце), а металлы, изъ которыхъ онѣ были сдѣланы, напоминали о соотвѣтствіи между земными металлами и планетами: послѣднія, согласно древне-восточнымъ представленіямъ, оказывали воздѣйствіе на первыхъ и вообще находились съ ними въ таинственномъ общеніи, причемъ золото соотвѣтствовало Солнцу, серебро Лунѣ и т. д. Всѣ эти понятія и связаная съ ними символика представляютъ большой интересъ, и освѣщаютъ намъ нѣкоторыя странныя формулы позднѣйшихъ алхимиковъ, но разсмотрѣніе ихъ завлекло бы насъ слишкомъ далеко.

Но, какъ указано выше, таинственныя изображенія Зервана имѣли и другое значеніе. Если знаки зодіака и планетъ напоминали о космическихъ законахъ, гармонично управляющихъ вселенною, — то образъ змѣи въ сочетаніи съ львиной головою символизировалъ первобытную борьбу стихій. Мы уже не разъ отмѣчали, что согласно очень древней, невыясненной для насъ символикѣ, змѣй былъ образомъ воды или влажнаго принципа. Левъ же являлся символомъ огня; мы не знаемъ, на чемъ была основана эта символика, но должны признать ее, какъ удосто- вѣренный фактъ. Сочетаніе же этихъ двухъ символовъ въ изображеніи Времени указывало на первобытное смѣшеніе двухъ основныхъ принциповъ огня и воды, смѣшенія, съ котораго началась медленная эволюція мірозданія. Вода и огонь — братъ и сестра, по мысли древнихъ Персовъ, и оттого въ этой религіи огня и солнца символикѣ воды было отведено значительное мѣсто; недаромъ въ глубочайшихъ таинствахъ ея передъ посвященнымъ ставили чашу воды. Святѣища Митры всегда устраивались у источника или ключа воды, и этотъ обычай вытекалъ не изъ потребности имѣть воду подъ рукой для раз-

¹⁾ По мнѣнію Цельса, котораго цитировалъ Оригенъ, эти 7 дверей, изображая семь планетныхъ сферъ, должны были указывать на постепенное прохождение души, въ послѣдовательныхъ воплощеніяхъ, черезъ всѣ эти планетныя сферы.

ныхъ надобностей богослуженія, но имѣлъ глубокое ритуальное значеніе¹⁾.

Въ этомъ же сочетаніи идей огня и воды,—вѣчно противоположныхъ и все же неразрывно связанныхъ началъ,—заключенъ смыслъ общеизвѣстнаго скульптурнаго мотива, изображающаго львиную голову, извергающую воду изъ пасти. Этотъ орнаментъ, широко распространенный въ эллино-римскомъ мірѣ, и донныѣ украшающій въ Европѣ всевозможные фонтаны и городскія площади, является повсюду безмолвнымъ свидѣтелемъ громаднаго, хотя и не всегда сознаваемого нами вліянія митраизма и его символики на всю европейскую культуру.

Глубокими и неполнѣ намъ доступными символами было обложено посвященіе въ таинства Митры. Мы имѣемъ свѣдѣнія, что степеней посвященія было семь, согласно особому мистическому значенію, приписываемому этому числу. Надо отмѣтить, что сочетаніе мистическихъ идей съ этимъ числомъ было распространено на Востокѣ съ сѣдой древности, и проникло въ европейское сознаніе вмѣстѣ съ другими особенностями восточнаго міросозерцанія, преимущественно-же черезъ митраизмъ, отводившій таинственному числу 7 особо-важное мѣсто въ своей символикѣ. Итакъ, степеней посвященія было 7; изъ нихъ намъ извѣстны степени Вѣрона, Воина, Льва, Гонца солнца (*heliodromus*), Отца и т. д. Но особое значеніе, повидимому, имѣла степень *Льва*, съ которой мы возвращаемся къ кругу идей, выраженныхъ въ изображеніяхъ Зервана. Со степенью Льва было связано особое званіе «участника» (*μετέχοντες*), такъ какъ, повидимому, только «Львы» приступали къ совершенію самаго таинства. Посвященіе въ эту степень было сопряжено съ особыми символическими обрядами. По свидѣтельству Порфирія, при совершеніи таинства, вмѣсто обычнаго мистическаго омовенія, для «Львовъ» было установлено особое помазаніе рукъ медомъ, «ибо, — говоритъ Порфирій, — вода враждебна огню, изображаемому *Львомъ*, и посему замѣняется для него медомъ»²⁾. Весьма вѣроятно, что это помазаніе медомъ имѣло именно это

¹⁾ По замѣчанію Cumont (*ibid.* I, V, 5), новыя данныя науки, устанавливающія тѣсную связь между культами огня и воды у Персеевъ, проливаютъ новый свѣтъ на нѣкоторые историческія данныя, до сихъ поръ не находившія объясненія (напр. жертвоприношеніе Ксеркса Гелеспонту передъ походомъ на Элладу).

²⁾ Cf. Cumont, *ibid.* I, V, 5.

символическое значеніе отказа отъ воды, какъ элемента противоположнаго огню. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, невольнo напрашивается мысль, — не стоимъ-ли мы тутъ передъ новымъ глубочайшимъ и совершенно неразгаданнымъ еще символомъ? И въ митраизмѣ, и въ другихъ религіозныхъ системахъ древняго Востока, мы постоянно встрѣчаемъ это странное сочетаніе льва и пчелинаго меда, льва съ пчелою въ пасти, и т. п.¹⁾ И этотъ сложный символъ воскрешаетъ въ памяти библейское сказаніе о Самсонѣ и о заданной ему странной загадкѣ: «что слаще меда? что крѣпче льва»? Какъ извѣстно, разгадкой долженъ былъ служить рой пчелъ и медовый сотъ въ пасти льва, убитаго Самсономъ²⁾.

Мы зашли въ дебри такой символики, передъ которой наше оскудѣвшее европейское мышленіе отступаетъ съ недоумѣніемъ. Замѣтимъ однако, что связь библейскаго повѣствованія о Самсонѣ съ митраическимъ міросозерцаніемъ не ограничивается указанными аллегорическими образами. Въ позднѣйшей христіанской иконографіи изображенія библейскаго героя, раздирающаго льва, сложились не безъ вліянія митраическаго образа юнаго бога, побѣдителя символическаго быка. Подобнымъ же образомъ обычныя въ древнемъ христіанствѣ изображенія Монсея, извлекающаго ударомъ жезла воду изъ скалы, находятся въ тѣсной связи съ обычнымъ въ древности изображеніемъ Митры, такимъ же образомъ извлекающаго изъ скалы источникъ воды: въ митраизмѣ здѣсь скрывался символъ «воды живой», даваемой Митрой всѣмъ жаждущимъ божественнаго просвѣтленія³⁾.

Мы здѣсь подошли вплотную къ вопросу громаднаго для насъ значенія, — вопросу о сходствѣ митраизма съ христіанствомъ и о вліяніи ихъ другъ на друга. Это сходство уже чужлось нами въ основныхъ идеяхъ митраизма объ отношеніи міра къ Божеству; оно поражаетъ и во всѣхъ деталяхъ обрядности и иконографіи. Окрѣпшее христіанство II и III в., къ изумленію

¹⁾ Повидимому, медъ игралъ роль въ жертвоприношеніяхъ въ нѣкоторыхъ таинствахъ. Такъ, по свидѣтельству Аппіана (*Mithrid.*, LXVI), Митридатъ приносилъ въ жертву медъ.

²⁾ Кн. Суд. XIV, 5—18. Исторія Самсона вообще представляетъ большой интересъ, въ ней сквозятъ разнородные элементы и мистическія наслоснія. Вопросъ этотъ еще мало разработанъ, см. однако у S. Reinach (*Cultes, mythes, religions*, t. III) изслѣдованіе эпизода Самсона съ лисицами, основная мысль котораго, повидимому, заимствована изъ ритуала орфическихъ таинствъ.

³⁾ Cf. Cumont, *ibid.* I, V, 11.

своему, столкнулось съ религіей, вносившей въ міръ почти то-жеественныя съ нимъ формулы религіознаго міросозерцанія, тѣ же идеи объ искупленіи міровой скверны кровью, и мистическую символику первобытной жертвы, неудержимо напоминающую образъ «агнца, закалаемаго отъ начала міра». Тѣ же требованія аскетизма, умерщвленія плоти, тѣ же мистическіе обряды крещенія, таинственныхъ начертаній, преломленія хлѣба... Церковные писатели, незнакомые съ ритуалами древнихъ таинствъ, не могли уразумѣть причины такой общности мистическихъ идей и образовъ; не имѣя возможности утверждать, что митраизмъ все заимствовалъ у христіанства, такъ какъ старшинство перваго было слишкомъ очевидно,—они рѣшили, что діаволъ, предвидя торжество ненавистнаго ему христіанства, заранѣе составилъ пародію его и противовѣсь, въ видѣ религіи Митры. Пылкій Тертулліанъ, особенно раздраженный сходствомъ митраическихъ таинствъ съ христіанскими, первый додумался до этого предположенія: «*A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionum delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. Quid? quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes*¹⁾).

Само собою разумѣется, что противники христіанства отвѣчали подобными же обвиненіями въ рабской подражательности древнимъ таинствамъ. А между тѣмъ, истина была не въ этой полемикѣ и пристрастныхъ нападкахъ, а въ спокойной оцѣнкѣ того общечеловѣческаго достоянія мистики, религіозныхъ идей и символическихъ формулъ, частицы котораго вошли во всѣ великія религіи Востока. Митраизмъ, какъ религія, непосредственно вылившаяся изъ глубины восточныхъ святилищъ, выразилъ болѣе ярко эти старыя, какъ міръ, формулы, эти символическіе образы столь далеко отъ насъ отошедшаго мистическаго созерцанія. Но эти самые образы сѣдой мистики влились широкой струей и въ христіанство,—и признавая этотъ фактъ, мы лишь углуб-

¹⁾ Tertull. *De praescr. haeret.* XI, 2—5.

ляемъ и расширяемъ значеніе христіанства, какъ міровой религій. Христіанство всегда стремилось къ объединенію всѣхъ высшихъ и лучшихъ идеаловъ человѣческой мысли, — и ему дано право съ гордостью сознавать, что оно является дониндѣ носителемъ всѣхъ свѣтлыхъ мечтаній человѣчества, всѣхъ глубокихъ идей, когда либо нашедшихъ выраженіе въ робкихъ попыткахъ обрядовой символики. Позднѣйшее христіанство выработало замѣчательную формулу для утвержденія своего догматическаго исповѣданія: «*Id tenemus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*». Эта формула имѣетъ болѣе глубокий смыслъ, нежели тотъ, который ей приписывали богословы, — она шире понятія о церковномъ общеніи, о догматическомъ согласіи. Истинный смыслъ ея въ томъ, что въ христіанствѣ содержатся крупныя всѣхъ былыхъ поисковъ за истиною, что его міросозерцаніе сложилось изъ наслоеній всѣхъ религіозныхъ формулъ, когда либо выразившихъ міровую тоску Богоискательства. Старая мистика Востока влилась многими широкими струями въ мощный потокъ христіанства.

Но это не значитъ, что митраизмъ не могъ оказать никакого непосредственнаго вліянія на выросшее рядомъ съ нимъ христіанство; наоборотъ, мы имѣемъ полное основаніе думать, что нѣкоторыя детали христіанской обрядности именно отсюда заимствованы. Вліяніе митраизма замѣтно на особомъ значеніи Солнца, какъ образа Божества въ христіанской символикѣ, — значеніи, сказавшемся и въ мистическомъ поклоненіи восходу солнца на утреннемъ богослуженіи, и въ посвященіи солнцу седьмого дня педѣли, и даже въ приурочиваніи величайшаго христіанскаго праздника ко времени декабрьскаго «солнцеворота», т. е. ко времени года, всюду ознаменованному празднествами въ честь солнца. Торжественное празднованіе Непобѣдимаго Бога—Солнца (*Sol invictus*) въ митраизмѣ происходило 25 декабря, и мы вправе предположить, что это обстоятельство не осталось безъ вліянія на фиксированіи даты великаго христіанскаго праздника, подобно тому, какъ весеннія празднованія убиеннаго юноши — бога Атиса-Адониса наложили нѣкоторый слѣдъ на христіанскій календарь. Повторяемъ, что констатированіе подобныхъ вліяній на обрядовую сторону христіанства не только не является оскорбительнымъ, но, наоборотъ, подчеркиваетъ глубокий смыслъ всей христіанской обрядности, сложившейся не случайно, а подъ вліяніемъ общечеловѣческихъ

религіозныхъ традицій, и вѣковыхъ, идеальнѣйшихъ порывовъ къ символическому изображенію отношеній міра къ Божеству. Недаромъ христіанство съ первой же поры приняло на себя задачу стать всеобъемлющимъ религіознымъ синтезомъ, вмѣстивъ въ себя религіозные идеалы всѣхъ расъ и племенъ, всѣ скорби и всѣ упованія человѣчества, всю радость духовнаго озаренія со всѣми муками вѣчнаго Богоискательства. Здѣсь уместно вспомнить, что одинъ изъ первыхъ христіанскихъ писателей¹⁾ съ гордостью говорилъ: «Все, что сказано кѣмъ либо хорошаго, принадлежитъ намъ, христіанамъ».

Митраизмъ также пытался дать религіозный синтезъ всего эллино-римскаго міра, — и былъ побѣжденъ христіанствомъ. Широкия массы стали на сторону послѣдняго. Митраизмъ былъ по существу религіею для немногихъ, для посвященныхъ, толпѣ не было мѣста на высшихъ степеняхъ посвященія. Но между двумя великими религіями, оспаривавшими другъ у друга міровое владычество во II и III в. нашей эры, было и глубокое этическое различіе, подмѣченное народными массами. Митраизмъ былъ суровой религіей, культомъ побѣдоноснаго бога, требовавшаго отъ своихъ послѣдователей духовной мощи, мужества въ жизненной борьбѣ. Въ этой религіи не было призыва къ «труждающимся и обремененнымъ», не могло быть ублаженія кроткихъ и нищихъ духомъ. Мы уже видѣли, что въ римскомъ мірѣ митраизмъ былъ преимущественно воинскимъ культомъ, распространяемымъ римскими легіонами, и перешедшимъ изъ воинскихъ лагерей въ императорскіе дворцы. Воинскіе идеалы были переложены и въ религіозныя созерцанія митраизма, этого культа духовнаго мужества, въ которомъ служеніе добру понималось какъ безпощадная борьба противъ зла, лжи, тьмы, всѣхъ темныхъ силъ, противящихся торжеству Свѣтлаго бога истины. Само собою разумѣется, что эти идеалы были доступны не всѣмъ послѣдователямъ митраизма, — что для грубаго легіонера они оставались недоступными. Но все же и на низшихъ степеняхъ митраическаго посвященія культъ бога правды, — божественнаго свидѣтеля даннаго слова, мстителя за поправленную истину, помощника въ борьбѣ духа съ искушеніями плоти, — не могъ не способствовать духовному подъему, призывая къ актив-

¹⁾ Св. Аустинъ философъ и мученикъ, къ которому вернемся далѣе.

ной борьбѣ за правду и нравственную чистоту. Въ этомъ смыслѣ митраизмъ приближался къ идеалу рыцарскаго ордена. Подобные идеалы были вѣчно живы и въ христіанствѣ, часть эволюціи ихъ мы прослѣдимъ далѣе. Но въ общемъ теченіи христіанства восторжествовали идеалы пассивнаго смиренія, доступные самымъ широкимъ народнымъ массамъ, и въ сущности для нихъ созданные, — и къ нему пошли эти массы ищущихъ слова ободренія. Христіанство призвало весь міръ къ участию въ радости божественнаго озаренія, и къ нему хлынула толпа. Въ митраизмѣ же моментъ радостнаго участія въ таинствѣ оставался удѣломъ немногихъ избранниковъ, въ долготѣнныхъ искусахъ закалившихъ свой духъ передъ вступленіемъ въ отборную дружину Митры. Вспомнимъ, что только со степенью «Льва» была сопряжено званіе «*участника*», и что слѣдовательно только посвященные, готовые къ несенію подвига борьбы за свѣтъ и истину, допускались къ участию въ таинствѣ и мистической трапезѣ съ хлѣбомъ и чашею воды.

Быть можетъ, былъ моментъ въ послѣдующей исторіи христіанства, когда оно подошло совсѣмъ близко къ старымъ идеаламъ митраизма. То было въ средневѣковой Европѣ, создавшей идеалъ христіанскаго воина—рыцаря, и въ самомъ рыцарствѣ взлелѣявшей мечту объ особой дружинѣ безгрѣшныхъ рыцарей, преодолевшихъ всѣ земныя искушенія, созрѣвшихъ для чистаго служенія Добру и Божественной Правдѣ, и удостоивающихся лицезрѣнія таинственной Чашы (св. Грааля) и включенія въ сонмъ Ея служителей. Можно замѣтить, что эти идеалы сложились въ христіанствѣ въ ту эпоху, когда въ его міросозерцаніи вновь проявились тенденціи дуализма, когда идея діавола, вѣчнаго противника Божества, выросла въ средневѣковомъ богословіи до того, что заслоняла собою идею Единаго Всеблагаго Божества и воскресила старыя понятія Персін, Вавилона и всего Востока о двухъ равныхъ по силѣ враждебныхъ принципахъ, среди вѣчной борьбы которыхъ развертывается эволюція міра и человѣка. Эта идея необходимо влечетъ за собою понятіе объ активной борьбѣ за торжество свѣта, какъ высшемъ долгѣ человѣка, — союзника Свѣтлаго Божества въ тяжелой борьбѣ.

Но мы отвлеклись слишкомъ далеко. Митраизмъ, его идеалы, его синтезъ міровой религіи, слишкомъ долго насъ задержали, и мы должны вернуться къ тому моменту міровой исторіи, съ

котораго начали свое повѣствованіе, къ эпохѣ великаго духовнаго броженія, еще не вылившагося въ цѣльную религіозную систему и еще направленнаго къ прокладыванію новыхъ путей для страстнаго Богоискательства.

Человѣчество было наканунѣ созданія міровой религіи. Рушились грани государствъ, народовъ и языковъ, по всему міру кипѣло живое общеніе между всѣми святилищами познанія и вѣры. Вся жизнь человѣческая была порывомъ къ познанію собственной сущности и мысли. Никогда мысль не залетала такъ головокружительно высоко въ неудержимомъ порывѣ къ надзвѣздной тайнѣ.

И эта мечта о побѣдѣ надъ міровой тайной, о разрывѣ оковъ плоти и полномъ одухотвореніи человѣческаго сознанія,—выразилась въ страстномъ ожиданіи побѣдителя міра, носителя полноты духовной мощи. Человѣчество возжаждало сковать въ себѣ связующее звено между высшимъ и низшимъ міромъ, между матеріальной природой и Божествомъ.

Міръ ожидалъ Богочеловѣка.

Наряду съ расцвѣтомъ мистическихъ братствъ и общинъ, съ союзами ревнителей Истины, сплоченныхъ общимъ и дружнымъ порывомъ Богоискательства,—великое мистическое броженіе передъ зарею христіанства сказывалось въ страстныхъ поискахъ за Учителемъ, за высшимъ, одухотвореннымъ человѣкомъ, носителемъ Божественной благодати.

Исторія, въ томъ видѣ, въ какомъ ее обыкновенно изучаютъ, сохранила свѣдѣнія лишь о такъ называемыхъ псевдомессіяхъ еврейскаго народа. Но то были чисто политическія явленія, вспышки воинствующаго націонализма, которымъ нѣтъ мѣста въ исторіи религіозныхъ исканій человѣчества. Иные люди являлись въ то время выразителями этихъ исканій, воплощеніями мечты о богочеловѣчествѣ. По лицу всего міра, отъ края до края римской державы, мелькали таинственныя тѣни разныхъ учителей, пророковъ, ясновидящихъ, чудотворцевъ,—иногда просто шарлатановъ, иногда носителей дѣйствительно — глубокаго познанія и особаго посвященія. За ними шли толпы людей, готовыхъ ради нихъ отречься отъ всякихъ жизненныхъ благъ и послѣдовать призыву къ исканію царства духа.

Всѣхъ этихъ властителей думъ эпохи великаго Богоискательства не перечестъ, и разсмотрѣніе историческихъ данныхъ о нихъ завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Для общей ихъ характеристики достаточно остановиться мимоходомъ на знаменитѣйшемъ изъ нихъ, — на таинственномъ Аполлоніи Тианскомъ.

Вся литература первыхъ вѣковъ христіанства неспрѣчь указаніями на Аполлонія. Онъ былъ современникомъ Иисуса Христа и впослѣдствіе часто противопоставлялся ему противниками христіанства. Во II, III вѣкѣ нашей эры обожествленіе Аполлонія было обычнымъ явленіемъ. Императоръ Авреліанъ посвятилъ ему храмъ ¹⁾. Его изображенія ставились въ молельняхъ; иногда синкретическій духъ времени сказывался въ томъ, что почитаніе Аполлонія сливалось съ почитаніемъ другихъ обожествленныхъ лицъ: такъ въ молельнѣ императора Александра Севера (222—235) стояли рядомъ изображенія Орфея, Аполлонія и Иисуса Христа ²⁾. По всему міру прославлялись чудеса Аполлонія, вѣру въ которыя не могла поколебать полемика со стороны христіанскихъ писателей ³⁾. Въ числѣ этихъ чудесъ называли случаи воскрешенія мертвыхъ, снятія незримой рукой съ Аполлонія возложенныхъ на него оковъ и т. п. Какимъ-то талисманомъ, будто бы освященнымъ Аполлоніемъ, приписывали чудодѣйственную силу для усмиренія бурь, укрощенія дикихъ звѣрей и т. п. ⁴⁾. Даже въ позднѣйшія времена у византійскихъ хронографовъ (напр. у Георгія Кедрина) мы находимъ свѣдѣнія о благоговѣнномъ почитаніи памяти Аполлонія. Еще въ XIII вѣкѣ византійское духовенство потребовало уничтоженія какихъ-то бронзовыхъ воротъ, будто бы освященныхъ имъ и почитаемыхъ народомъ.

Къ сожалѣнію, личность самого Аполлонія окружена такимъ ореоломъ легендъ, что среди нихъ трудно разобраться въ подлинныхъ историческихъ данныхъ. Жизнеописаніе Аполлонія составлялось неоднократно разными писателями, но до насъ дошло лишь одно сочиненіе этого рода, а именно біографическій трудъ пѣскаго Филострата, составленный въ началѣ III вѣка по порученію императрицы Юліи Домны, жены императора Септи-

¹⁾ Vopiscus, *Aurel.* XXIV.

²⁾ Lampridius, *Alex.* XXIX.

³⁾ См. Euseb. *Contra Hieroclem*, Lactantius *Institut. div.* II IV.

⁴⁾ Cf. «*Quaestiones ad Orthodoxos*».

мія Севера. Эта замѣчательная женщина, отличавшаяся педо-
жними государственными способностями и огромной эрудиціей,
была одержима свойственной ей эпохѣ страстью синкретизма и
потребностью сличенія разнородныхъ религіозныхъ и философ-
скихъ ученій; заинтересовавшись личностью Аполлонія Тіанскаго,
она собрала какіе-то жизнеописанія его, написанныя Дамисомъ,
Мерагеномъ, Максимомъ Эгейскимъ и др. и передала ихъ Фи-
лострату съ повелѣніемъ составить новую біографію Аполлонія ¹⁾.
На основаніи этихъ матеріаловъ Филостратъ написалъ свою
знаменитую *Жизнь Аполлонія Тіанскаго*, по счастливой слу-
чайности уцѣлѣвшую среди гибели столькихъ сокровищъ древ-
ней литературы, и сохранившуюся донинѣ. Эта біографія по-
ситъ характеръ фантастической повѣсти; отбросивъ изъ нея
сверхъестественный элементъ, можно приблизительно выяснитъ
слѣдующія данныя:

Аполлоній родился въ Малой Азіи, въ Каппадокійскомъ
городѣ Тіанѣ, приблизительно въ первые годы нашей эры.
Рожденіе его, согласно легендамъ, было обставлено разными
чудесными явленіями, надъ которыми мы останавливаться не
будемъ ²⁾ Четырнадцать лѣтъ онъ былъ отправленъ для завер-
шенія своего образованія въ Тарсъ киликійскій, славившійся
своими философскими школами. Быть можетъ, въ бытность
Аполлонія въ Тарсѣ ему довелось встрѣтить на улицѣ мѣстнаго
уроженца, еврейскаго юношу, предназначеннаго судьбою къ
роли мірового свѣточа религіи, — Савла, будущаго апостола
Павла.

Окончивъ свое образованіе въ Тарсѣ, Аполлоній перебрался
въ Эгею, гдѣ былъ въ постоянномъ общеніи съ жрецами зна-
менитаго храма Эскулапа. Здѣсь-же, по словамъ Филострата,
онъ вступилъ въ пифагорейское братство, выдержавъ предвари-
тельный искусъ пятилѣтняго безмолвія. Отнынѣ его жизнь
стала рядомъ подвиговъ аскетизма и всякихъ лишеній. Отка-
завшись отъ всякой животной пищи, одѣтый въ льняныя одежды ³⁾,
онъ странствовалъ по всеѣмъ святилищамъ, совершенствуясь въ

¹⁾ Cf. Philostr. *Vita Apoll.* I.

²⁾ Cf. Philostr. *Vita Apoll.* I, 4—5.

³⁾ Отказъ отъ шерстяной одежды у древнихъ «посвященныхъ» былъ
слѣдствіемъ отрицанія всякаго насилія надъ живымъ существомъ: шерсть, —
продуктъ стрижки овцы, — считалась нечистой.

восторженных созерцанійхъ. За нимъ шли ученики, толпа богоскателей, неудержимо привлекаемыхъ его благородной осанкой, вдохновеннымъ взоромъ, исходившей изъ него духовной мощью. Въ Ниневіи, гдѣ остановился Аполлоній по дорогѣ въ Индію, къ нему пришелъ нѣкій Дамисъ со словами: ты идешь за Богомъ, я пойду за тобой,—и съ того момента сталъ неразлучнымъ спутникомъ Учителя. Изъ Ниневіи они пошли въ Вавилонъ для бесѣды съ тамошними магамъ, и затѣмъ добрались до Индіи; пребываніе Аполлонія въ Индіи описано Филостратомъ съ прикрасами самаго фантастическаго свойства. Слѣдуя далѣе все тому же источнику, мы узнаемъ, что обратный путь Аполлонія и его вѣрнаго спутника легъ черезъ Вавилонъ и Ефесъ и привелъ ихъ въ Аоины, а оттуда въ Римъ, при императорѣ Неронѣ. Послѣ пребыванія въ Римѣ Аполлоній совершилъ путешествіе въ Испанію, побывалъ въ Египтѣ и наконецъ водворился у себя на родинѣ, въ Малой Азій. Въ 96 г. онъ былъ въ Ефесѣ, когда произошелъ странный случай ясновидѣнія, о которомъ говорятъ древніе писатели: въ тотъ самый день и часъ, когда императоръ Домиціанъ былъ убитъ въ Римѣ (18 сентября 96 г.), Аполлоній въ Ефесѣ прозрѣлъ сцену убійства и описалъ ее со всѣми подробностями окружающимъ. Вскорѣ послѣ этого, Аполлоній совершенно исчезъ: отославъ Дамиса въ Римъ подъ предлогомъ какого-то порученія, онъ скрылся и уже никогда болѣе не появлялся на жизненной сценѣ. Его послѣдователи были убѣждены, что онъ не умеръ обычной человеческой смертію; нные ожидали его воскресенія и скорого возвращенія, другіе полагали, что его совершенный духъ «дематериализировался», покинулъ ненужную ему оболочку тѣла.

Мы остановились на этой загадочной личности, промелькнувшей яркимъ метеоромъ на фонѣ міровой исторіи и нынѣ почти забытой, какъ на характерномъ образѣ учителя, столь жадно встрѣченнаго толпой. Но Аполлоній говорилъ не для толпы, онъ былъ прежде всего «великимъ посвященнымъ», хранившимъ обязательство молчанія передъ профанами. Ни онъ, ни другіе представители пифагорейскихъ или иныхъ таинствъ не могли бросить людямъ живого слова, утолить всеобщую жажду просвѣтленія. Безмолвные, загадочные, скользили они надъ жизнью, воплощая въ себѣ человѣческія грѣзы о духовномъ совершенствѣ, чуждомъ всякихъ житейскихъ заботъ.

Но міровой тоски они утолить не могли.

А она все глубже охватывала человѣчество, вострепнувшееся отъ вѣянія мистики. И всѣ помыслы, всѣ упованія, всѣ лучшія силы человѣческаго духа были напряжены въ ожиданіи вѣщаго слова, имѣющаго разсѣять тоску Богоискательства.

Мірѣ ожидалъ Богочеловѣка. И онѣ готовъ былѣ къ воспріятію Его, когда изъ Галилеи пронесся таинственный кличъ: Онѣ придетъ!

II.

«Иисусу же рождѣшуся въ Вифлеемѣ іудействѣмъ во дни Прода царя, се волеши отъ Востокъ прійдоша въ Іерусалимъ, глаголюще: гдѣ есть рождѣйся царь іудейскій? видѣхомъ бо звѣзду Его на Востоцѣ и прійдохомъ поклонитися Ему» ¹⁾).

Это преданіе распустилось благоухающимъ цвѣткомъ среди другихъ безхитростныхъ евангельскихъ повѣствованій, и въ немъ таится глубокій образный смыслъ. Эти «волхвы», — т. е. носители древняго посвященія и познанія, — идущіе на поклонъ къ Младенцу Иисусу, какъ бы символизируютъ отношеніе древняго мышленія и философскаго созерцанія къ Тому, во имя Котораго крестилась вся человѣческая культура.

Годы проповѣди Царства Божьяго въ Галилеѣ промелькнули свѣтлой идилліей, остались въ человѣческой памяти лучезарной мечтой. Образъ Христа пересталъ быть осязаемой реальностью, и вокругъ Его духовнаго наслѣдія началась борьба идей, понятій и разнотолкованій. Многое изъ сказаннаго Божественнымъ Учителемъ осталось непонятнымъ, многія слова Его, преданныя забвенію, даже безслѣдно затерялись. Не прошло десятилѣтія со времени Его отшествія изъ скорбнаго міра, какъ ближайшіе ученики Его уже вступали въ ожесточенные споры о томъ, какъ именно относился Учитель къ данному жизненному явленію, что отвѣтилъ бы на тотъ или иной предложенный вопросъ. Среди этихъ споровъ ученіе Христа могло затеряться въ узкомъ сектанствѣ, растратить свою живительную силу. Но его подхватила разливавшаяся по міру волна мистицизма. Страстный порывъ, искавшій «прежде всего Царствія Божія и правды его», сблизилъ юную религію съ древними таинствами, окунулъ ее

¹⁾ Матѣ. II, 1—2.

въ водоворотъ великаго мистическаго броженія, одухотворявшаго міръ. И она въ этомъ союзѣ съ древней мистикой окрѣпла, утвердила свою царственную власть надъ человѣческими сердцами, подобно тому, какъ въ образномъ разсказѣ о поклоненіи волхвовъ Божественный Младенецъ проявилъ впервые свою Царственную Сущность именно въ принятіи этого поклоненія и символическихъ даровъ отъ маговъ,—носителей древняго посвященія.

Деятнадцать вѣковъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ человечество слагало эти восторженные преданія, и смыслъ ихъ сталъ забываться среди догматическихъ споровъ. Тѣ главные идеи, за которыя человечество шло на смерть, нынѣ заслонились подробностями, болѣе понятными нашему міросозерцанію. Такъ, вся внѣшняя обстановка зарожденія христіанства, — Вулеемская пещера, ясли, пастухи, — вся Галилейская идиллія, — приобрѣли особое значеніе, точно въ нихъ была суть христіанства. Ничто не можетъ быть ошибочнѣе этого взгляда. Никакія идиллическія подробности не могли бы покорить міръ, охваченный тоской Богоискательства, — и ими не исчерпывалось значеніе Того, Кто «говорилъ, какъ власть имѣющій» ¹⁾, Того, Кто воплотилъ міровую мечту о Богочеловѣкѣ. Міръ открылся передъ властнымъ призывомъ къ экстазу, передъ призывомъ къ всеобщему крещенію Духомъ и огнемъ. Въ этой вдохновенной проповѣди заключалась тайна успѣха христіанства; ею оно пошло на встрѣчу мистическимъ запросамъ человечества, созрѣвшаго именно для такой проповѣди. Древній міръ, жившій исканіемъ Божества, встрепенулся отъ вѣсти, что Божество снизошло къ человечеству, открыло въ Себѣ доступъ каждому сознанію и путь къ мистическому совершенствованію. И древнее мышленіе, и древнее познаніе, со всѣми ихъ духовными запросами, преклонились передъ основной идеей христіанства, — подобно тому, какъ въ чудномъ сказаніи о Рождествѣ Христовомъ пришедшіе съ Востока волхвы сложили свои дары у ногъ Божественнаго Младенца.

Міръ воспринялъ христіанство, какъ наслѣдника древнихъ мистерій, какъ разгадку всѣхъ тайнъ жизни. То, что было достояніемъ лишь немногихъ посвященныхъ, раскрылось передъ всѣмъ человечествомъ: христіанскій призывъ былъ обращенъ не только къ немногимъ мыслителямъ, но и къ широкимъ мас-

¹⁾ Матт. VII, 28—29. Марк. I, 22. Лук. IV, 32.

самъ, впервые призваннымъ къ общенію съ радостью Божественнаго созерцанія. Конечно, въ христіанствѣ, по евангельскому выраженію, было «много званыхъ и мало избранныхъ», и избранныхъ у него, въ сущности, было не больше, чѣмъ у другихъ мистическихъ религій. Но сила его заключалась именно въ томъ, что у него было «много званыхъ», что на перекресткахъ жизни громко раздавался его призывъ.

Нынѣ приходится иногда слышать предположеніе, будто залогомъ успѣха христіанской проповѣди было ученіе о посмертномъ воздаяніи за всѣ земныя испытанія. Но такое мнѣніе ошибочно уже потому, что другія древнія религіи учили о загробномъ существованіи и о справедливомъ возмездіи въ иной жизни. Эта идея была всегда жива въ человѣчествѣ, всегда была ярко выражена во всѣхъ религіозныхъ системахъ арійской расы; правда, древнему еврейству она была, повидному, чужда, но и въ его міросозерцаніи она просачивалась подъ вліяніемъ Египта и Персіи: для евреевъ послѣднихъ вѣковъ до Р. Х. идея посмертнаго воздаянія уже стала непреложной истиной, тѣсно слившейся съ религіознымъ міросозерцаніемъ юдаизма. Не надежда на будущую жизнь обезпечила успѣхъ христіанской проповѣди. Христіанство покорило міръ вѣщимъ словомъ: *Царствіе Божіе внутри васъ есть*. То было ученіе о радости жизни, озаренной Божественнымъ свѣтомъ, о радости Божественнаго созерцанія, доступнаго здѣсь, въ этомъ мірѣ, каждому сознанию. И вся жизнь стала исканіемъ этого пути къ внутреннему царству благодати, вся жизнь озарилась мистическимъ восторгомъ, и познала сладость экстаза. Два, три человѣческихъ поколѣнія блуждали по міру съ горящими глазами, съ невидящимъ взоромъ, восторженно прислушиваясь къ призыву духовнаго возрожденія, созерцая лишь свѣтъ внутреннего озаренія. То было христіанство, побѣдившее міръ, залитое его кровью экзальтированныхъ мучениковъ.

Мы знаемъ, что этотъ экстазъ былъ знакомъ посвященнымъ древнихъ мистерій, какъ своеобразное ощущеніе близости Божества. Но эти посвященные были рѣдкими избранными, — а для толпы, для человѣческихъ массъ, небожители были далеки. Въ христіанствѣ впервые прозвучала проповѣдь о Божествѣ, — какъ о всеобщемъ достоинствѣ, о неразрывной части сознанія и радостномъ смыслѣ жизни. И навстрѣчу этому Божеству, низшедшему до человѣчества, пошло все живое, все чуткое, все

ищущее, всё «люди сѣдящіи въ сѣни смертнѣй и увидѣвшіи свѣтъ велій». Недаромъ съ этой проповѣдію озаренія Свѣтомъ слились всё лучшія потребности духа, вся человѣческая этика и «все то хорошее», что было когда-либо выражено и воспринято человѣческимъ сознаниемъ.

Отсюда видно, насколько ошибочно и другое мнѣніе:—будто успѣху христіанства способствовала проповѣдь еврейскаго монотеизма. Для еврейства Іегова былъ далекимъ строгимъ Судьею, внушавшимъ страхъ, но не любовь. «Начало премудрости страхъ Господень»,—говорилъ Ветхій Заветъ ¹⁾. Христіанство учило о совершенствѣ любви, «изгоняющей страхъ ²⁾»,—о Божествѣ близкомъ озаренному сознанию, о Божественномъ Свѣтѣ, отблескомъ котораго горитъ человѣческая душа. Самой характерной чертой христіанской проповѣди можно считать именно то, что она разнесла по міру новое понятіе о Божествѣ, понятіе, весьма близкое къ откровеніямъ высшаго посвященія, но впервые прозвучавшее радостнымъ кликомъ надъ просторомъ человѣческой жизни.

Конечно, это новое слово не явилось міру въ видѣ стройнаго цѣльнаго ученія. Наоборотъ, яснаго понятія о Сущности Божества не было въ первомъ лепетѣ христіанства. Мы далѣе увидимъ, что христіанство не разъ отклонялось далеко даже отъ самой идеи монотеизма. Мы прослѣдимъ, какъ медленно, въ теченіи двухъ-трехъ вѣковъ, вырабатывались христіанскимъ мышленіемъ догматическія опредѣленія Божества. Этой догматики еще и въ поминѣ не было въ эпоху первыхъ, сбивчивыхъ призывовъ къ Царствію Божію. Но въ этихъ призывахъ была заложена непобѣдимая сила вѣры въ Божественный Свѣтъ, возсіявшій надъ міромъ, согрѣвшій человѣческую душу и воспламенившій ее радостью божественнаго созерцанія.

Всякому серьезному изслѣдователю, приступающему къ изученію христіанства съ намѣреніемъ постигнуть его сущность, разгадать тайну его успѣха и выяснить его историческую эволюцію, — надлежитъ прежде всего отрѣшиться отъ нѣкоторыхъ предвзятыхъ мнѣній, навѣянныхъ легкомысленнымъ непониманіемъ и не оправдываемыхъ вѣскою критикою фактовъ. Мы уже указали на два такихъ мнѣнія, — на разсматриваніе хри-

¹⁾ Псал. CX, 10. Притч. I, 7. Сирах. I, 15.

²⁾ I Іоан. IV, 18.

стіанства, какъ простой проповѣди еврейскаго монотеизма, и на преувеличеніе значенія «галилейской идилии», трогательныя подробности которой могутъ сильно дѣйствовать на воображеніе нашего времени, но не обладали такой неотразимой силой въ эпоху разлитія христiанской проповѣди по древнему міру, гдѣ столько было простоты въ повседневно́мъ быту и столько идилической поэзіи въ религіозныхъ мнѣніяхъ. Еще болѣе тяжелой ошибкой является разсматриваніе христiанства, какъ соціальной проповѣди, родственной по духу современнымъ соціально-демократическимъ утопіямъ: и это мнѣніе обличаетъ незнакомство съ тѣми условіями и той средой, въ которой развилось христiанство. Въ этой средѣ, гдѣ такъ несложны были жизненные потребности, гдѣ, по климатическимъ условіямъ, не было острой матеріальной нужды и поэтому не было и озлобленнаго сознанія неравнаго распредѣленія матеріальныхъ благъ, — въ этой средѣ, охваченной міровымъ мистическимъ броженіемъ, соціальная проповѣдь могла имѣть развѣ только частичный успѣхъ, могла вызвать мѣстную вспышку, но всецѣло овладѣть человѣческимъ сознаніемъ она не могла. Міръ ждалъ не соціальныхъ реформъ, а религіознаго подъема. И только въ наше время, съ его неслыханнымъ культамъ капитала, съ его жестокой борьбой классовъ и назрѣвшими общественными вопросами, могло возникнуть предположеніе, будто великое религіозное движеніе, создавшее христiанство, могло разгорѣться на почвѣ соціальныхъ ученій. Девятнадцать вѣковъ тому назадъ человѣчество ждало не общественного переустройства, а живого слова, разрывающаго тоску Богопекательства, — и покорило его восторженное ученіе о Царствіи Божіемъ «не отъ міра сего».

Столь же ошибочно и другое современное мнѣніе о первобытномъ христiанствѣ, навязывающее ему особое значеніе моральной проповѣди, направленной исключительно къ поднятію нравственнаго уровня человѣчества. И этотъ взглядъ вытекаетъ изъ современнаго понятія о религіи, совершенно чуждаго мистики и истиннаго пониманія религіозныхъ запросовъ. Въ наше скучное время, знающее лишь практическую сторону жизни, религія сводится къ требованіямъ морали и въѣвъ ей не находитъ себѣ смысла. Для нашего міра, проинфильтрированнаго утилитаризмомъ, не можетъ быть духовнаго подъема, не связаннаго съ какими-либо реальными благими послѣдствіями, и поэтому религія мыслима лишь какъ узда, налагаемая на человѣческія страсти, лишь

какъ залогъ общественной безопасности и огражденіе общечеловѣческихъ интересовъ отъ напора эгоистичныхъ стремленій. Оттого высшая степень религіознаго подъема, доступнаго нашему времени, заключается въ альтруистическомъ забвеніи личныхъ интересовъ, въ безкорыстномъ порывѣ къ служенію своему ближнему вмѣсто служенія собственному «я»;—такой подвигъ считается нынѣ высшимъ, почти недостижимымъ идеаломъ. Но міръ забылъ, что этотъ идеалъ, какъ бы онъ ни былъ высокъ, не можетъ быть *высшимъ* идеаломъ человѣческаго сознанія уже потому, что въ немъ содержится признаніе цѣнности матеріальныхъ благъ (хотя бы для ближняго), что въ немъ нѣтъ полного забвенія будничной обстановки жизни. Какъ ни великъ подвигъ братской любви,—выше его подвигъ духовнаго совершенствованія, одухотворяющій цѣлыя поколѣнія, облагораживающій все человѣческое сознаніе. Какъ ни велика заслуга того, кто утеръ слезу ближняго, выше его стоитъ тотъ, кто вѣщимъ словомъ отрываетъ людей отъ всякихъ матеріальныхъ заботъ и ведетъ ихъ за собой къ незыблемымъ идеаламъ.....

Земная любовь къ ближнему, служеніе его интересамъ,—лишь первыя проявленія религіознаго чувства. Человѣкъ, повиனுющійся внутреннему призыву къ совершенствованію во имя религіознаго идеала,—естественно сбрасываетъ съ себя прежде всего все матеріальныя интересы и приносятъ ихъ въ жертву чужому благу съ тѣмъ болышею легкостью, что для него самого они уже утратили прежнюю цѣнность. Но если этотъ призывъ увлекаетъ его все дальше, все выше къ простору духовнаго созерцанія, если чуетъ онъ въ себѣ присутствіе высшаго начала, озаряющаго его сознаніе,—тогда не можетъ онъ отвернуться отъ призванія къ служенію «духомъ и истиною» высочайшимъ, надземнымъ идеаламъ,—тогда не можетъ онъ, ради служенія матеріальнымъ интересамъ своихъ ближнихъ, оторваться отъ творческой работы духовнаго совершенствованія. Человѣкъ — «сосудъ благодати», и не имѣетъ права разбить этотъ сосудъ, чтобы изъ черенка напоить прохожаго.

Эти идеи чужды міросозерцанію нашей эпохи. Но онѣ лежали въ основѣ всей древней мистики и того благоговѣйнаго отношенія къ человѣческому духу, о которомъ современный міръ не имѣетъ и представленія. Имъ же было проникнуто и христіанство, восторженное ученіе о Царствіи Божьемъ, покрывшее міръ проповідью о свободѣ духа.

Именно въ согласіи съ понятіями древней мистики, альтруизмъ занялъ и въ христіанствѣ положеніе первой ступени по пути къ духовному совершенствованію. Но то была именно ступень къ дальнѣйшему развитію ученія о брѣнности всего мірскаго, и это ученіе неизбѣжно влекло за собой пренебрежительное отношеніе ко всякому служенію матеріальному благу, хотя бы чужому, а не собственному. Восторженная Марія, забывшая всякія житейскія попеченія ради того, чтобы сидѣть у ногъ Божественнаго Учителя и слушать Его слово,—заслужила Его одобреніе: она «избрала благую часть»¹⁾, и практическая Марфа, сколь ни полезна была ея дѣятельность, никогда не могла сравниться съ нею въ христіанскомъ сознаніи. «Большее любви никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя»²⁾,—учило христіанство,—по это именно крайній предѣлъ любви, а не высшая точка духовнаго совершенствованія, передъ которой пожертвованіе жизнью — мелочь, ибо жизнь сама по себѣ не является цѣнностью. Пожертвованіе жизнью ради ближнихъ доступно всякому человѣку, не погрязшему въ неизменномъ животномъ эгоизмѣ. Но служеніе человѣчеству на вершинахъ духовнаго созерцанія, служеніе Царству Духа облагораживаніемъ человѣческаго сознанія, — вотъ высшій идеалъ неземной любви, доступный лишь немногимъ, — и христіанство показало его міру, какъ «свѣточъ, возжженный на высокой горѣ».

Изъ этого же пренебрежительнаго отношенія ко всему мірскому вытекло и характерное равнодушіе христіанскаго сознанія къ реальности, напр. предпочтеніе, оказываемое имъ благому намѣренію, а не осуществленію его. Съ точки зрѣнія духовнаго совершенствованія, вполне логично оцѣнивать лишь душевное стремленіе, порывъ. И мы видимъ ясное выраженіе этой идеи въ цѣломъ рядѣ евангельскихъ притчъ о купцѣ, отдающемъ все свое достояніе ради единой жемчужины³⁾, о рабочихъ одиннадцатаго часа, получающихъ вознагражденіе одинаковое съ тѣми, кто заслужилъ его тяжелымъ цѣлодневнымъ трудомъ,⁴⁾ о пастырѣ, предпочитающемъ одну заблудшую овцу цѣлой сотнѣ остальныхъ⁵⁾, о званыхъ на царскій ширъ, отъ

¹⁾ Лук. X, 38—42.

²⁾ Иоан. XV, 13.

³⁾ Матѣ. XIII, 45—46.

⁴⁾ Матѣ. XX, 1—16.

⁵⁾ Лук. XV, 4—6.

которыхъ требуется лишь свѣтлое, радостное настроеніе (брачная одежда) ¹⁾...

Мы слишкомъ привыкли читать загадочную книгу христіанской мистики сквозь очки нашего дѣловитаго, безрадостнаго времени, ставящаго «дѣла добрыя» выше всякихъ порывовъ религіознаго созерцанія. И мы забыли, что христіанство было когда-то чисто-мистическимъ ученіемъ, враждебнымъ всякому утилитаризму, и менѣе всего похожимъ на тѣ практическія общества взаимопомощи, въ которыя вырождается нынѣ сектантство и убогія усилія протестантскаго духа «возродить христіанство». Оно было чистымъ порывомъ мистики, то христіанство, гдѣ первымъ признакомъ озаренія Духомъ были возгласы на невѣдомомъ языкѣ ²⁾, гдѣ Апостолы считали для себя недостойнымъ отдавать свои силы служенію нуждамъ братіи и для этого поставляли діаконівъ и вдовицъ, а сами предавались лишь дѣлу благовѣстія ³⁾,—то христіанство, Самый Основатель котораго всячески избѣгалъ толпы, гнѣвно отказывался быть судьей въ ея тяжбахъ и мелкихъ раздорахъ ⁴⁾, и даже ради исцѣленія недужныхъ неохотно отрывался отъ уединеннаго созерцанія, «милосердуя о народѣ семъ» ⁵⁾.

Чисто моральная проповѣдь неизбежно заключена въ извѣстныя рамки, и нуждается въ ясномъ опредѣленіи своихъ этическихъ принциповъ. Христіанство не давало никакихъ формулъ этики, и недаромъ апостолъ Павелъ противопоставлялъ его древнему «закону» ⁶⁾, строго оберегавшему человека отъ уклоненій съ намѣченнаго пути. Христіанство не указывало пути: оно требовало общаго совершенствованія, духовнаго подъема, возводящаго человека на такую высоту, откуда всѣ житейскія условія кажутся ничтожными мелочами. Внѣшнимъ образомъ этотъ духовный подъемъ сказывался въ широкой любви къ человѣчеству, въ области-же внутренней психики онъ требовалъ страстнаго порыва къ собственному совершенствованію, и напряженія всѣхъ душевныхъ силъ и способностей къ единой цѣли: —дать разгорѣться въ яркое пламя той некрѣ Божествен-

¹⁾ Матт. XXII, 11—14.

²⁾ I Кор. XIV, 2—10.

³⁾ Дѣян. VI, 1—6.

⁴⁾ Лук. XII, 13—14.

⁵⁾ Матт. IX, 36; XIV, 14. Марк. VI, 34.

⁶⁾ Галат., гл. III вся.

наго Свѣта, что заложена въ каждомъ сознаниіи. Въ этой мысли заключалась суть всей христіанской проповѣди; она нашла свое лучшее выраженіе въ глубокой евангельской притчѣ о талантахъ ¹⁾, и суровое обличеніе того, «кто зарываетъ свой талантъ въ землю», стало на вѣки призывомъ къ духовному совершенствованію, какъ къ долгу передъ Богомъ и самимъ собою. Но надо помнитъ, что и въ этомъ символическомъ призывѣ не было определенной формулы того, что именно слѣдуетъ разумѣть подѣ «талантомъ», вложеннымъ Богомъ въ человеческую душу, и въ какомъ направленіи его надо развивать. Здѣсь было заложено начало многихъ недоразумѣній, и дальнѣйшаго конфликта между разнорѣчивыми понятіями о долгѣ. Каждому индивидуальному сознанию было предоставлено рѣшать, въ чемъ именно заключается его призваніе и въ чемъ должна выразиться его готовность служить высшимъ идеаломъ. А эти идеалы часто находились, (и донынѣ находятся) въ несоотвѣтствіи съ тѣмъ, что могло бы казаться ближайшимъ и непосредственнымъ долгомъ.

Въ этомъ конфликтѣ заключался разладъ, внесенный въ человеческое сознаніе христіанствомъ. Призывъ къ забвенію всего мірскаго ради «царствія не отъ міра сего» врѣзался острымъ клиномъ въ тѣ понятія о гражданственности, зиждимой на крѣпкихъ семейныхъ устояхъ, которые лежали въ основѣ міросозерцанія Рима. Еще тѣснѣе были связаны религіозные запросы съ чувствами національнаго и семейнаго долга въ еврействѣ, послужившемъ колыбелью христіанства. Христіанская проповѣдь несла съ собою смертный приговоръ этимъ старымъ устоямъ общественнаго быта. Полное презрѣніе къ плоти и вытекающее изъ него отвращеніе къ браку, превознесеніе аскетическихъ идеаловъ, отрицаніе всякихъ семейныхъ узъ, — все то, что въ мистеріяхъ Востока было удѣломъ немногихъ, — было провозглашено христіанствомъ передъ лицомъ всего міра. Христіанство вынесло изъ тайниковъ святилищъ этотъ призывъ къ духовной свободѣ, къ отрѣшенію отъ всякихъ мірскихъ обязательствъ ради единой потребности исканія Божества, и въ огненныхъ выраженіяхъ запечатлѣло его въ человеческихъ сердцахъ:

«Мните ли,—говорилъ Самъ Христосъ,—яко миръ приндохъ дати на землю? Ни, глаголю вамъ, но раздѣленіе. Будутъ бо

¹⁾ Матѳ. XXV, 14—30. Лук. XIX, 12—26.

отселъ пять въ единѣмъ дому раздѣлени, тріе на два, и два на три. Раздѣлится отецъ на сына, и сынъ на отца; мати на дщери, и дщи на мать, свекры на невѣсту свою, и невѣста на свекровь свою ¹⁾).

«Аще кто грядетъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и мать, и жену и чадъ, и братію и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ Мой быти ученикъ ²⁾).

«Не мните, яко приидохъ воверещи миръ на землю: *не приидохъ воверещи миръ, но мечъ*. Приидохъ бо разлучити челоуѣка на отца своего, и дщери на мать свою, и невѣсту на свекровь свою. *И врази челоуѣку домагити его*. Иже любитъ отца или мать паче Мене, иѣсть Мене достойнѣ, и иже любитъ сына или дщери паче Мене, иѣсть Мене достойнѣ» ³⁾).

Не миръ несло христіанство, но мечъ! Въ этомъ признаніи — истинный смыслъ христіанской проповѣди, того ученія, въ которомъ современное непониманіе хотѣло бы видѣть мораль здраваго смысла, хранительницу бытовыхъ традицій и семейнаго очага! Мы знаемъ, какъ глубоко запалъ этотъ призывъ въ челоуѣческія сердца, какъ буквальное толкованіе его привело къ рѣшительной борьбѣ противъ «міра» и всѣхъ мірскихъ узъ и создало безпримѣрное въ исторіи челоуѣчества стремленіе къ бѣгству изъ постылаго «міра» въ безмолвный просторъ пустыни, въ одиночество и тишину монашеской кельи. Эти аскетическіе идеалы были заложены въ самой основѣ христіанскаго міросозерцанія. Замѣтимъ только, что первобытное христіанство настолько подчеркивало свою отчужденность отъ жизненной реальности, что даже не пыталось проводить въ жизнь осуществленіе своихъ идеаловъ. Оно учило презрѣнію ко всему мірскому, но презрѣнію настолько глубокому, что для него внѣшнія условія мірской жизни не играли никакой роли. Христіанство не отрывало своихъ послѣдователей отъ ихъ обычной жизненной обстановки, допускало и семейныя узы и брачную жизнь, наравнѣ съ военной службой, съ богатствомъ, съ рабствомъ, допускало даже возможность брака между христіанами и язычниками, какъ допускало возможность для христіанина имѣть рабовъ-христіанъ. Все это казалось мелкими житейскими условностями для людей,

¹⁾ Лук. XII, 51—53.

²⁾ Лук. XIV, 26.

³⁾ Матѳ. X. 34—37.

живших однимъ лишь порывомъ религіозной экзальтаціи. Важно лишь то, чтобы эти мелочи не занимали мѣста въ человѣческомъ сознаніи, чтобы на нихъ смотрѣли, какъ на нѣчто ничтожное, скоропреходящее; съ ними и бороться не стоитъ: конецъ міра близокъ, и съ нимъ разсѣется призракъ постылой земной реальности.

Нельзя не подчеркнуть, что это ожиданіе неминуемо-близкой кончины міра въ значительной мѣрѣ способствовало широкой терпимости первобытнаго христіанства къ вѣшнимъ условіямъ жизни. Первые поколѣнія христіанъ были убѣждены въ томъ, что конецъ міра долженъ наступить еще при жизни самовидцевъ Спасителя. Можно сказать, что первый рѣшительный переломъ въ христіанскомъ міросозерцаніи совершился тогда, когда сошли въ могилу послѣдніе представители перваго христіанскаго поколѣнія, послѣдніе ученики Господни, слышавшіе евангельское благовѣстіе изъ собственныхъ устъ Учителя. Только тогда наступило сознаніе, что повседневное ожиданіе второго пришествія Господня было напрасно, и пришлось озаботиться о приспособленіи религіознаго міросозерцанія къ реальности житейскаго обихода. Мы прослѣдимъ далѣе эту эволюцію религіозной мысли, начавшуюся съ конца I вѣка нашей эры¹⁾. Пока же достаточно еще разъ отмѣтить, что именно въ силу этой вѣры въ близкую кончину міра, первобытное христіанство не могло придавать значенія житейскимъ условіямъ, и дѣйствительно относилось къ нимъ съ полнымъ безразличіемъ. Разладъ, внесенный въ міръ христіанскимъ міросозерцаніемъ, былъ чисто духовный. Ничего не возбращая, не отмѣняя никакихъ жизненныхъ явленій, христіанство, однако, лишало ихъ значенія и отрывало отъ нихъ человѣческое сознаніе. Все то, чѣмъ заполняется жизнь при обычныхъ условіяхъ,—любовь, семейныя узы, заботы о личномъ честолюбіи и о довольствѣ семьи,—оказались несущественными придатками личной жизни, досадными мелочами, отвлекающими вниманіе отъ единственной цѣнности существованія—религіознаго восторга. Въ этомъ смыслѣ (*и только въ этомъ смыслѣ*) христіанство явилось разрушительнымъ началомъ для древней этики, и оказалось острымъ мечомъ, под-

¹⁾ Христіанская традиція приурочиваетъ къ царствованію Траяна (98—117) кончину апостола Іоанна, пережившаго всѣхъ остальныхъ личныхъ учениковъ Христа.

сѣжающимъ въ корнѣ древніе устои семьи и общественности. Но, повторяемъ, то было чисто психологическое явленіе, потеря вкуса жизни, если можно такъ выразиться. Внѣшнія-же бытовые условія оставались незатронутыми. Тѣ категорическія отрицанія семьи и семейнаго быта, о которыхъ мы только что упоминали, мирились съ фактомъ супружескихъ и семейныхъ отношеній, какъ съ неизбѣжнымъ зломъ; рѣшительное осужденіе заботъ о матеріальной обезпеченности не являлось препятствіемъ къ тому, что среди ближайшихъ учениковъ Христа, и среди членовъ первобытныхъ христіанскихъ общинъ, были и богатые люди, не отказавшіеся отъ своего состоянія и помогавшіе изъ своихъ средствъ немалымъ братіямъ¹⁾, подобно тому, какъ среди братій были люди всѣхъ классовъ, не порывавшіе со своей жизненной обстановкой. «Пусть каждый останется въ своемъ званіи»,—училъ апостолъ Павелъ. Христіанство было свободнымъ духовнымъ союзомъ людей разныхъ состояній и сословій, соединенныхъ между собою лишь братской любовью и общимъ религіознымъ восторгомъ, и сходявшихся по возможности часто для радостнаго братскаго общенія вокругъ символической Чаши. На эти «вечери любви» сходились и господа, и рабы, и «сущіи отъ Кесарева дома», и солдаты, и юныя дѣвушки, и состоятельные члены общины, оказывавшіе ей матеріальную поддержку. Иного характера христіанская община не имѣла въ теченіе двухъ вѣковъ и даже болѣе, и никакой правильной организаціи она не знала, кромѣ внутренняго порядка священнослуженія.

И вотъ, эта вольная проповѣдь духовнаго восторга оказалась «побѣдой, побѣдившей міръ». Именно потому, что христіанство не знало организованныхъ формъ и строгихъ предписаній, оно могло разлиться по міру неудержимой волной, и избѣжало опасности разлѣяться на мелкое сектантство.

Образцы мистическихъ сектъ уже имѣлись въ еврействѣ; онѣ являлись реакціями противъ установившейся въ еврейской

¹⁾ Гарнакъ (*Miss. und Ausbreit.*) совершенно вѣрно замѣтилъ, что встрѣчающееся на каждомъ шагѣ въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ увѣщаніе давать милостыню является очевиднымъ указаніемъ на неравное распредѣленіе матеріальныхъ средствъ среди вѣрующіихъ. Впрочемъ, прежнее мнѣніе о коммунизмѣ въ первобытномъ христіанствѣ уже давно отвергнуто, и современная научная критика установила, что опытовъ такого коммунизма почти не бывало даже въ апостольское время, не говоря уже о послѣдующемъ.

средѣ желѣзной дисциплины семейныхъ и общественныхъ отношеній, и поэтому устраивались на общинныхъ началахъ и на принципахъ отрицанія семьи и собственности. Такими сектантами были *ессеи* въ Палестинѣ, а въ Египтѣ, среди евреевъ «разсѣянія» (*diaspora*) — такъ называемые *терапевты*. Последніе описаны Филономъ Александрійскимъ въ его знаменитомъ трактатѣ «О созерцательной жизни» (*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*), и описаніе это настолько сходится съ нашимъ понятіемъ о первобытномъ христіанствѣ, что научная критика думала отождествить этихъ «терапевтовъ» съ первыми христіанами Египта, причемъ самая подлинность приписаннаго Филону трактата оспаривалась. Это мнѣніе, однако, нынѣ опровергнуто, и научная критика вполне признала возможность существованія среди эллинизированныхъ евреевъ Египта мистической секты, близко подходившей къ типу иноагорейскихъ общинъ¹⁾. Филонъ описываетъ намъ общину терапевтовъ, расположившуюся у Мареевскаго озера, къ югу отъ Александріи. Эти терапевты жили въ отдѣльныхъ кельяхъ или хижинахъ; ежедневно вставая до зари, они привѣтствовали восходъ Солнца моленіемъ объ озареніи Писаніемъ Свѣтомъ, и не вкушали пищи до заката, проводя день въ безмолвіи и созерцаніи; по субботамъ всѣ «братья» и «сестры» сходились вмѣстѣ для общей молитвы, а въ торжественные дни собирались для общей скудной трапезы (состоявшей изъ хлѣба и воды, съ солью и песопомъ) и пѣнія священныя гимновъ, послѣ чего проводили ночь въ священной пляскѣ, въ видѣ торжественнаго хора, продолжавшагося до зари; поклонившись восходу солнца, всѣ расходились по своимъ одиночнымъ жилищамъ. Какъ видно, сходство быта этихъ терапевтовъ съ первыми монашескими общинами Египта и Палестины было настолько велико, что не даромъ научная критика была введена въ заблужденіе и думала ихъ отождествить. На самомъ дѣлѣ можно допустить лишь сильное вліяніе «терапевтовъ» на христіанское иночество, возникшее впервые въ Египтѣ въ III в.²⁾.

¹⁾ Этотъ вопросъ окончательно разработанъ и очерченъ Коннберомъ (Fred. C. Conybeare) въ его превосходномъ изданіи Филонова трактата *De vita contemplativa*. (Оксфордъ, 1895).

²⁾ Сохранившееся въ христіанской традиціи описаніе первобытныхъ иноческихъ общинъ совершенно сходится съ изображеніемъ терапевтовъ у Филона. См. напр. въ Четвѣхъ-Миніяхъ «Житіе старцевъ въ Синаѣ и Равноу убійствъ»: «Пхиде житія уставъ бѣ таковъ: вся дни сѣдиши въ кельяхъ своихъ, безмолвствующе, въ субботу же въ вечеръ, наступающей полднѣ, собираются

Но не слѣдуетъ забывать, что сами «терапевты» были евреями лишь по имени; на самомъ дѣлѣ они потеряли подѣ влияніемъ эллинизма всякую связь съ еврействомъ, и родство ихъ съ чисто-эллинскимъ пифагорействомъ несомнѣнно (на что указываетъ и поклоненіе солнцу, заимствованное пифагорействомъ изъ мистерій Востока).

Гораздо ближе еврейскому духу была секта ессеевъ, довольно многочисленная въ Палестинѣ и Сиріи въ эпоху зарожденія христіанства. Ессеи придерживались всѣхъ религіозныхъ традицій еврейства, но отличительной чертой ихъ было отрицаніе собственности и устройство своихъ общинъ на началахъ коммунизма. Ихъ аскетическіе идеалы и строгій образъ жизни привлекали сердца, и роль ихъ въ исторіи религіознаго броженія, предшествовавшаго христіанству, была довольно значительной. Научная критика всегда считала, что христіанство выросло въ тѣсной связи съ ессействомъ; неоднократно высказывалось предположеніе, что Самъ Іисусъ Христосъ и ученики Его были въ сущности представителями этой секты. Но сходство христіанства съ ессействомъ было далеко не такъ глубоко, какъ принято думать. Ессеямъ недоставало именно того, чѣмъ дышало христіанство — мистической экзальтаціи. Ессейство было реакціей религіознаго чувства противъ политиканства и всякихъ неурядицъ, заполнившихъ жизнь еврейства асмонейскаго и римскаго періодовъ; строгая дисциплина его общинъ являлась протестомъ противъ нравственнаго упадка еврейства въ эту мрачную для него эпоху, а отрицательное отношеніе къ собственности было реакціей противъ порабощенія умовъ матеріальными заботами. Но это требованіе новыхъ этическихъ началъ все же не отличалось широкимъ подъемомъ; практическій умъ, неизмѣнно свойственный еврейству, бралъ верхъ надъ порывами мистическаго идеализма, и ессейство, слишкомъ тѣсно связанное съ еврейской традиціей, съ еврейской обрядностью, было обречено на прозябаніе въ роли чисто-еврейской секты. Не ему была дана власть и призваніе покорить міръ. Христіанство-же побѣ-

пелъ въ церковь и купилъ nocturne бѣдѣ сотворишу. Заутри же на святѣй литургіи причастившіеся святыхъ безсмертныхъ Христовыхъ таинъ, кійждо ихъ пакы въ свою келію отхождаше... Живиху нко безплотни, ничтоже стязкающе отъ таковыхъ, яже сладость и страсти рождати обыкоша: ни вина, ни масла, ни хлѣба всячески, но мало финикъ, или першіе дубоное, и тѣмъ свое тѣло питаху». (Четьи-Минеи, 14-го января).

дѣло мѣръ именно потому, что оно вышло изъ этихъ рамокъ простаго кодекса морали, и зажгло въ челоуѣческихъ сердцахъ святую тоску о неземныхъ идеалахъ.

Ессейство, однако, не осталось безъ влѣнія на первобытное христіанство, и создало въ немъ особое теченіе, не слишкомъ далеко уклонявшееся отъ еврейскихъ религіозныхъ традицій. То были скромные люди «золотой середины», не задававшіеся широкими религіозными порывами; новое ученіе сводилось для нихъ къ нравственнымъ принципамъ, утвержденнымъ пришествіемъ челоуѣка — Иисуса, въ которомъ они соглашались признать мессіаническія черты. Здѣсь мѣста не было для восторженной мистики, для смѣлой метафизики, для побѣдоносной проповѣди объ озареніи Свѣтомъ. Это теченіе въ христіанствѣ носило названіе евѳонизма, вѣроятно отъ еврейскаго слова *эвѳонимъ*, — бѣдѣяки; этимъ названіемъ подчеркивалось отрицательное отношеніе къ матеріальному достатку¹⁾. Но уже черезъ поколѣніе оно стало носить характеръ полу-презрительной клички, и древне-христіанскіе писатели сохранили намъ насмѣшливое мнѣніе, будто «евѳонен» получили свое названіе «бѣдняковъ» отъ скудости ума²⁾. Не намъ было суждено вести христіанство къ побѣдѣ.

Въ сущности, евѳонизмъ прочно основался лишь въ іерусалимской первобытной общинѣ. Слишкомъ тѣсно связанное съ еврействомъ, оно не могло развиваться внѣ его среды, — по ему пришлось поэтому раздѣлять его судьбу. Послѣ разрушенія Іерусалима, лишенный опоры еврейскаго консерватизма, лишенный престожа іерусалимскаго храма и религіозно-историческихъ традицій, — онъ потерялъ всякое значеніе для христіанства и остался въ сторонѣ отъ его мощнаго разлива. Теченіе его обратилось въ струйки мелкаго сектантства, создало безчисленные «толки», въ родѣ пазореевъ, геппестовъ, меристовъ, элленіановъ, пмеробантистовъ, масвоосеевъ, оссеевъ и другихъ, пзвѣстныхъ намъ большей частью только по имени; къ нимъ же можно причислить остатки учениковъ Іоанна Крестителя и Аполлоса³⁾. Въ исторіи христіанства ихъ роль была кончена.

¹⁾ Слѣдуетъ однако отмѣтить позднѣйшее мнѣніе, будто названіе эвѳонесей происходило отъ имени пѣкаго Евѳона, основавшаго секту.

²⁾ Orig. *De princ.* IV, 22. *C. Cels.* II, 1. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 27. *St. Euphr.* *Haer.* XXX, 17.

³⁾ *Дьял.* XVIII, 24—28; XIX, 1—7.

Лишь въ разрывѣ съ еврействомъ христіанство обрѣло свое призваніе міровой религіи. Вдохновенной проповѣдью Апостола Павла оно было оторвано отъ еврейской среды и перенесено въ центръ религіознаго броженія, охватившаго древній міръ, — въ тотъ своеобразный міръ малоазійскихъ городовъ, гдѣ, какъ мы видѣли, котломъ кипѣло мистическое пеканіе Божества. Недаромъ самое названіе *христіанъ* было найдено не въ предѣлахъ Іудеи: его получили впервые ученики Павла и Варнавы въ Антиохіи¹⁾, — столицѣ римскаго Востока и его эллинской культуры. Здѣсь, въ Антиохіи, и въ Малой Азіи христіанство нашло свою истинную колыбель, отсюда разлилось по древнему міру, въ тѣсномъ союзѣ съ эллинскимъ мышленіемъ и эллинскими формулами Богоискательства.

Еврейство было тѣмъ «мѣхамъ ветхимъ», въ которыя, по евангельскому выраженію, не могло быть влито «вино новое» христіанское. И потому важнѣйшимъ моментомъ въ исторіи христіанства и, быть можетъ, во всей религіозной исторіи человечества, былъ тотъ часъ, когда апостольское благовѣстіе вышло изъ предѣловъ еврейства и разлилось по эллинизированному міру, озаривъ новымъ сіяніемъ великое духовное броженіе, отъ котораго трепетало человеческое сознаніе.

Мы теперь должны вернуться къ этому моменту, и прослѣдить за первыми шагами апостольской проповѣди. Могучій порывъ ея былъ неизбежнымъ слѣдствіемъ того состоянія экзальтаціи, въ которомъ находилась апостольская семья. Небольшая группа людей, охваченныхъ восторгомъ пламенной вѣры, естественно должна была подумать объ увеличеніи числа своихъ прозелитовъ, о наибольшемъ распространеніи спасительнаго призыва ко вновь открывшемуся Царствію Божию. «Идите убо научите вся языки»²⁾... «Идите въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари...»³⁾; таковы были, согласно традиціи, послѣдніе завіты Христа Своимъ ученикамъ, — и служеніе дѣлу благовѣстія стало первой заботой и главнѣйшимъ попеченіемъ Христовыхъ послѣдователей.

Согласно старому церковному преданію, апостолы, оставшіеся опротивѣвшими въ Іерусалимѣ послѣ разлуки съ Божественнымъ

¹⁾ Дѣян. XI, 26.

²⁾ Матт. XXVIII, 19.

³⁾ Марк. XVI, 15.

Учителемъ, стали распространять вокругъ себя вѣсть о сошествіи на человѣчество благодати обожествленія, но вначалѣ они, повидимому, не отдалялись отъ Іерусалима и мѣсть, освященныхъ воспоминаніями о возлюбленномъ Учителѣ. Правда, по одной традиціи, они тотчасъ же занялись проповѣдью не только въ Іерусалимѣ, но и въ ближайшихъ городахъ и селахъ, а оттуда перешли и въ эллинскій міръ,—но по другимъ, весьма древнимъ преданіямъ, они въ теченіе долгаго срока оставались въ Іерусалимѣ сплоченной семьей, согласно повелѣнію Самого Господа, будто бы воспретившаго имъ отлучаться изъ Іерусалима въ теченіе двѣнадцати лѣтъ ¹⁾. По другой версіи пребываніе апостольской семьи въ Іерусалимѣ продолжалось лишь семь лѣтъ ²⁾. Какъ бы то ни было, мы не имѣемъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній о дѣятельности апостоловъ въ первые годы вслѣдъ за Вознесеніемъ. Въ единственной исторической книгѣ нашего новозавѣтнаго канона, въ *Дѣяніяхъ Апостольскихъ*, упоминаются лишь первые опыты благовѣстія въ предѣлахъ Іудеи, Самаріи, и въ городахъ, находившихся въ непосредственной близости отъ наслѣдія Израилева. *Дѣянія* сохранили свѣдѣнія о проповѣднической дѣятельности Апостола Петра въ Лиддѣ, Іопіѣ (нынѣшней Яфѣ), Кесаріи, Антиохіи,—Петра, Іоанна и Филиппа въ Самаріи,—Филиппа въ Азотѣ и Кесаріи,—Варнавы въ Антиохіи ³⁾. Но это благовѣстіе оставалось въ сферѣ вліянія Іерусалимской общины, и не указывало на разсѣяніе апостоловъ по свѣту для проповѣди. Первый разрывъ съ Іерусалимомъ и его традиціями совершился благодаря дѣятельности молодого новообращеннаго Савла, уже не выдавнаго Божественнаго Учителя лицомъ къ лицу, но воспріявшаго Его откровеніе съ тѣмъ восторгомъ, къ которому пріуготовило его воспитаніе и образованіе въ родномъ его городѣ Тарсѣ,—оживленномъ центрѣ малоазійскаго эллинизма и его мистической философіи. Савлъ, «онъ же Павелъ», вынесъ изъ предѣловъ еврейства благовѣстіе Христова ученія, и тѣмъ поставилъ впервые юное христіанство передъ живымъ вопросомъ: возможно-ли

¹⁾ Clem. Alexandr. *Stromat.* VI, 5. Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 48. На этотъ 12-лѣтній срокъ указываютъ апокрифическія *Дѣянія Петра* и нѣкоторые другіе памятники древне-христіанской литературы, преимущественно апокрифической.

²⁾ *Recogn.* I, 43; IX, 29.

³⁾ *Дѣян.* VIII, IX, XI.

пріобщеніе къ спасительной тайнѣ Христовой язычниковъ, не принятыхъ въ общеніе синагоги, не принадлежавшихъ къ потомству Авраама, и не пріявшихъ внѣшняго признака этого преемства,—обрѣзанія?

То былъ первый, и, быть можетъ, самый опасный кризисъ въ исторіи христіанства. Если-бы восторжествовало направленіе, вѣрное традиціямъ еврейства, христіанство было бы осуждено на незамѣтную роль еврейской секты. Но и на разрывъ съ вѣковыми традиціями рѣшиться было не легко. Апостолы, по-видимому, долго колебались, уклонялись отъ категорическаго рѣшенія. Петръ, по традиціи, самъ обратился въ христіанство сотника Корнилія въ Кесаріи и крестилъ его со всѣмъ домоу его¹⁾, но послѣ этого счелъ нужнымъ оправдываться передъ Іерусалимской общиной²⁾. Позже, Петръ вновь проявилъ нерѣшительность въ этомъ жгучемъ вопросѣ, чѣмъ навлекъ на себя со стороны Павла упрекъ въ малодушіи: Павелъ укорялъ первоверховнаго апостола за то, что онъ въ Антиохіи сперва вошелъ въ братскія сношенія съ христіанами изъ язычниковъ, а затѣмъ, подъ вліяніемъ Іакова и другихъ представителей Іерусалимской общины, отрекся отъ нихъ и вернулся къ узко-еврейскому консерватизму³⁾. Эти тягостные споры и колебанія угрожали самому существованію христіанства. Іерусалимская община, проникнутая еврейскимъ націонализмомъ, и во главѣ которой стоялъ строгій блюститель еврейскихъ традицій,—Іаковъ братъ Господень,—не могла найти выхода изъ этихъ затрудненій: рѣшеніе вопроса могло состоять лишь въ перенесеніи центра тяжести христіанской проповѣди внѣ сферы еврействующихъ вліяній. Въ этотъ критическій моментъ поддержка, оказанная Павлу Варнавой, снасла идею христіанства, какъ міровой религіи свѣта и духовной свободы. Благодаря Варнавѣ, Павелъ получилъ отъ апостоловъ разрѣшеніе нести благовѣстіе Христово языческому міру, предоставивъ предстоятелямъ Іерусалимской общины дѣло проповѣди среди «чадь Авраамовыхъ»⁴⁾. И такимъ образомъ, среди древняго міра, предавнагося безу-

¹⁾ *Дѣян.* X, 1—48. Слѣдуетъ замѣтить, что современная критика относится скептически къ факту столь ранняго обращенія въ христіанство римскаго офицера.

²⁾ *Дѣян.* XI, 1—18.

³⁾ *Галат.* II, 11—14.

⁴⁾ *Дѣян.* XV, 2—31.

держному Богонискательству, прозвучала восторженная проповѣдь о радости обрѣтенія Божества. «Явился благодать Божія спасительная всѣмъ человѣкомъ».

Личность Христа была не вполне выяснена въ Иерусалимской общинѣ, и въ толкованіи евангелиста и еврействующаго христіанства Онъ вскорѣ оказался бы только пророкомъ, явившимся въ освѣщеніи мессіаническихъ обѣтованій. Но Христосъ Павла, Христосъ, проповѣданный всему міру, былъ Божественнымъ Носителемъ міровой тайны, и проповѣдь о Немъ настолько же отошла отъ евангелическихъ идей, насколько вдохновенная рѣчь Павла въ Афинахъ о Невѣдомомъ Богѣ¹⁾ далека отъ еврейскихъ толкованій библейскаго текста. Подлинность этой рѣчи, правда, оспаривается новѣйшей критикой, но этотъ вопросъ не стоитъ обсужденія: передаетъ-ли афинская рѣчь точныя выраженія Павла, или же она скомпонована авторомъ «Дѣяній Апостольскихъ», — для насъ, въ сущности, безразлично. Важно лишь то, что эта рѣчь дѣйствительно выражаетъ основныя мысли Павла, что въ ней заключены и смыслъ восторженной проповѣди среди эллинскаго міра, и ключъ къ разгадкѣ успѣха этой проповѣди. Важно то, что сама книга «Дѣяній Апостольскихъ», первый по времени историческій документъ Новаго Завѣта, написанъ не евреемъ, а чистокровнымъ эллиномъ, — Лукою, и личность этого сподвижника Павла, просвѣщеннаго грека изъ Антиохіи, врача по профессіи, — сразу вводитъ насъ въ тотъ міръ общеєвропейской эллинской культуры, гдѣ христіанство нашло свою истинную родину и необходимыя условія для своего расцвѣта²⁾.

И міръ, подготовленный долгими поисками за Божествомъ, жадно воспринялъ проповѣдь Павла. Въ теченіе одного десятилѣтія Сирія, Малая Азія, Фллада, Кипръ, Критъ слышали ученіе о Божественномъ Свѣтѣ, озарившемъ міръ, изъ устъ самого Павла, и «свѣтъ просвѣщенія» былъ имъ пронесенъ до

¹⁾ Дѣян. XVII, 16—31.

²⁾ Личность автора *Дѣяній Апостольскихъ* не разъ подвергалась сомнѣнію и многіе научные авторитеты (Вауръ, Целлеръ, Гильгенфельдъ, Де-Веттъ и др.) рѣшительно высказывались противъ возможности приписанія нашихъ *Дѣяній* и 3-го евангелія ученику Павла. Это мнѣніе однако оспаривалось Репаномъ, Цаномъ, Рамзесемъ, Гарнакомъ и др., и въ настоящее время вопросъ объ авторствѣ Луки можно считать рѣшеннымъ въ утвердительномъ смыслѣ. Полный разборъ этого научно-историческаго спора см. въ превосходной монографіи Гарнака *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906).

самага Рима. Здѣсь, въ міровой столицѣ, ему суждено было наконецъ сложить свою голову за ту вѣру, которой онъ отдалъ всю свою жизнь (вѣроятно въ 64 г.). Но главнымъ центромъ его дѣятельности была Малая Азія, — здѣсь положилъ онъ основаніе очагу христіанской вѣры, пылавшему въ теченіе многихъ вѣковъ самымъ яркимъ огнемъ. Уже во времена Павла и благодаря его усиліямъ, центръ тяжести христіанства былъ сдвинутъ и перенесенъ изъ Іерусалима въ Антіохію; столица Сиріи съ ея разноплеменнымъ составомъ населенія, насквозь проникнутымъ духомъ эллинизма, стала второй релігіозной столицей христіанства; третьей оказался Ефесъ, главный центръ Малой Азіи, также просвѣтленный Павломъ. Ефесъ на долгіе годы сталъ средоточіемъ всего восточнаго христіанства, и здѣсь, цѣлыхъ три десятилѣтія послѣ кончины Павла, старецъ — Апостолъ Іоаннъ, окруженный всеобщимъ благоговѣніемъ, являлся послѣднимъ носителемъ живого преданія о Христѣ, послѣднимъ лучемъ великаго очага свѣта, воспламеняющаго міръ.

Повидимому, остальные апостолы примкнули къ движенію, начатому Павломъ, и въ свою очередь разсѣялись по всѣмъ странамъ Востока и Запада, неся всему міру благовѣстіе Христово. Упомянутыя выше преданія о двѣнадцатилѣтнемъ срокѣ пребыванія Апостоловъ въ Іерусалимѣ имѣли цѣлью именно доказать, что по истеченіи этого срока всѣ апостолы разошлись для миссіонерской дѣятельности. Въ Іерусалимѣ, по преданію, остался лишь Іаковъ братъ Господень, неуклонно-вѣрный еврейскимъ релігіознымъ традиціямъ; онъ управлялъ Іерусалимскою общиною въ духѣ сближенія съ еврействомъ, соблюдая всѣ предписанія закона Моисеева, но былъ убитъ еврейскими изуверами (около 61 года). Преемникомъ его былъ Симонъ сынъ Клеоповъ, неоднократно упоминаемый въ евангеліяхъ, двоюродный братъ Іисуса Христа; родственники Господни оставались главными членами Іерусалимской общины. О дѣятельности-же прочихъ апостоловъ и о миссіонерскихъ трудахъ ихъ мы не имѣемъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Какъ извѣстно, наши «Дѣянія Апостольскія», описавъ первобытную Іерусалимскую общину, переходятъ далѣе исключительно къ исторіи Павла и его проповѣди въ Малой Азіи и Елладѣ, подробно описываютъ его арестъ и отправку подъ конвоемъ въ Италію, и обрываются на прибытіи его въ Римъ. На этой точкѣ заканчиваются всѣ историческія свѣдѣнія о дѣятельности апостоловъ, вошедшія въ наши ново-

завѣтный канонъ. Въ каноническихъ «Дѣяніяхъ» нѣтъ даже указаній на дальнѣйшую судьбу и смерть Павла, а свѣдѣнія объ апостолѣ Петрѣ обрываются послѣ повѣствованія о крещеніи Корнилія сотника въ Кесаріи, такъ что любопытный фактъ дальнѣйшихъ колебаній Петра, возвращенія его къ строго-еврейскому образу мыслей, и столкновенія его на этой почвѣ съ Павломъ въ Антиохіи намъ извѣстенъ уже только изъ разсказа самого Павла въ посланіи къ Галатамъ (II, 11—14). О дѣятельности-же и жизненной судьбѣ остальныхъ апостоловъ наши «Дѣянія» вовсе умалчиваютъ. Но скудные данныя единственной исторической книги нашего канона зато дополняются обширнымъ запасомъ преданій и церковныхъ традицій, связанныхъ съ именемъ каждаго апостола. Церковь сохранила благодарную память о проповѣднической дѣятельности ихъ во всѣхъ странахъ и областяхъ древняго міра. «Во всю землю изыде вѣщаніе ихъ и въ концы вселенныя глаголы ихъ», поется донынѣ словами древняго псалма¹⁾ на церковной службѣ въ честь апостоловъ. Церковное преданіе знаетъ о пребываніи Апостола Петра въ Римѣ, объ основаніи имъ епископской каедры въ міровой столицѣ и кончинѣ его тамъ же, одновременно съ Павломъ (вѣроятно во время гоненія при Неронѣ),—о проповѣднической дѣятельности ученика его ап. Марка въ Египтѣ и основаніи имъ епископской каедры въ Александріи,—о проповѣди брата Петра, Апостола Андрея Первозваннаго, по всему побережью Чернаго моря и мученической кончинѣ его въ Патрасѣ въ Ахайи,—о проповѣди и мученической кончинѣ Апостола Оомы въ Индіи, Апостола Варооломея у Пароянъ, Апостола Оаддея въ Месопотаміи, и т. д.²⁾ Святыя женщины, послѣдовавшія Христу, также, согласно преданію, приняли участіе въ распространеніи Его ученія, и Церковь сохранила традицію о благовѣстіи Маріи Магдалины въ Римѣ. Часть этихъ преданій, конечно, лишь красивыя легенды, благоухающій вѣнокъ мистической поэзіи, возложенный на колыбель христіанства,—но многія изъ нихъ

¹⁾ Псал. XVIII, 5.

²⁾ Позднѣйшее красивое преданіе гласитъ, будто Апостолы, покидая Іерусалимъ для всемірной проповѣди, распредѣлили между собой всѣ страны и народы по жребію, — и каждый изъ нихъ отправился въ страну, вынавшую на его долю. См. въ «Дѣяніяхъ Оомы» трогательный разсказъ о томъ, какъ Оома утрачиваетъ поѣздку въ Индію, доставшуюся ему по жребію, и какъ подтвердилъ его Господь для труднаго служенія.

имѣють серьезное значеніе для исторіи первобытнаго христіанства, и основаны на достовѣрныхъ воспоминаніяхъ. Эти традиціи дополняютъ наши свѣдѣнія и даютъ намъ полную картину того восторженнаго порыва къ проповѣди объ озареніи Божественнымъ Свѣтомъ, который явился «побѣдой, побѣдившей міръ». И литература, сохранившая эти частью вымышленныя, частью историческія свѣдѣнія о дѣятельности и судьбѣ всѣхъ основателей христіанства, литература такъ наз. апокрифическихъ «Дѣяній» каждаго апостола въ отдѣльности ¹⁾ никогда не могла потерять своего значенія для христіанскаго сознанія, несмотря на то, что церковный авторитетъ позднѣйшихъ вѣковъ отвергъ ее и выкинулъ изъ состава каноническихъ книгъ. Мы увидимъ далѣе, какъ формировался новозавѣтный канонъ, на какихъ основаніяхъ нѣкоторыя книги въ него входили и по какимъ соображеніямъ другія книги изъ него исключались. Пока же достаточно отмѣтить, что вся литература христіанскихъ апокрифовъ, хотя и отверженная Церковью, оставила на ней неизгладимый отпечатокъ, влилась въ церковную службу, неразрывно сочеталась съ христіанскимъ сознаніемъ. Поминаніе Церковью Апостоловъ и ихъ дѣятельности цѣлкомъ основано на данныхъ такъ называемыхъ апокрифическихъ «Дѣяній»; христіанская иконографія отсюда-же заимствовала изображенія и характерныя черты Апостоловъ, христіанское искусство отсюда-же почерпнуло свои красивѣйшіе сюжеты и лучшее вдохновеніе.

Помимо этого, повторыемъ, преданія о проповѣднической дѣятельности всей апостольской семьи имѣють громадное историческое значеніе; они восстанавливаютъ равновѣсіе фактовъ апостольской исторіи и указываютъ на то, что дѣло распространенія христіанства не является исключительно заслугой Павла, и что поразительно-быстрый успѣхъ христіанской проповѣди отчасти объясняется дружными усиліями многихъ проповѣдниковъ. У одного человѣка, хотя бы то былъ гениальный Павелъ, не хватило бы силъ на зажженіе пламени религіознаго восторга во всѣхъ концахъ древняго міра. Церковная традиція восстановила историческую правду, не нанесшую мѣста въ церков-

¹⁾ Напр. «Дѣянія Фомы», «Дѣянія Андрея», «Дѣянія Іоанна» и пр. Иногда рассказъ ведется сразу о двухъ апостолахъ, напр. «Дѣянія Андрея и Матіа» и т. п.

помѣ канонѣ, сохранивъ въ христіанскомъ сознаніи память о томъ, что Павлу принадлежитъ хотя и преобладающая, но не исключительная роль въ дѣлѣ распространенія христіанскихъ идей и сліянія ихъ съ эллинской мистикой.

Но если мы хотимъ ознакомиться съ сущію того ученія, которое разлилось въ стихійномъ порывѣ по всему міру, то мы должны обратиться прежде всего къ пастырскимъ посланіямъ Павла, дающимъ намъ яркую картину первобытной христіанской общины. Слѣдуетъ помнить, что эти посланія Павла являются первыми по времени письменными документами христіанской Церкви. Евангелія еще не были написаны. Рѣчи Господа сохранялись еще только въ живой памяти, слагаясь въ циклъ устныхъ преданій. Христіанскія общины не были скрѣплены никакимъ кодексомъ, юныя Церкви были свободными собраніями восторженныхъ людей, сходящихся для радостныхъ бесѣдъ о Божественномъ просвѣтленіи, для совершенія таинственного обряда поминовенія Христа въ преломленія хлѣба. И эти общины создавались къ такому порывѣ мистической экзальтаціи, что въ нихъ не были выяснены даже простѣйшіе вопросы о взаимныхъ отношеніяхъ ихъ членовъ, объ отношеніяхъ ихъ къ внѣшнему міру. На эти вопросы иногда давали отвѣты апостольскія посланія, и изъ нихъ мы можемъ почерпнуть свѣдѣнія о внутренней жизни этихъ союзовъ людей, связанныхъ общою вѣрою, общимъ религіознымъ подъемомъ, но не внѣшними узами.

Въ этихъ первыхъ письменныхъ документахъ христіанства всюду слышится призывъ къ мистическому созерцанію, пренебрегающему всякими житейскими попеченіями. Въ нихъ прежде всего бросается въ глаза, что христіанская община состояла изъ людей разныхъ сословій и состояній, продолжавшихъ заниматься въ обыденной жизни своимъ дѣломъ или службой. «Кійждо въ званіи, въ немже призванъ бысть, въ томъ да пребываетъ. Рабъ ли призванъ былъ еси, да не нерадиши, но аще не можещи свободенъ быти, больше поработи себѣ» ¹⁾).

«Отцы, не раздражайте чадъ своихъ... Раби, послушайте господій своихъ по плоти со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, якоже и Христа... И господіе таяже творите къ нимъ... вѣдуще, яко и вамъ самѣмъ и тѣмъ Господь

¹⁾ I Коринѣ. VII, 20—21.

есть на небесѣхъ ¹⁾). «Нѣсть эллинъ ни іудей, обрѣзаніе и не-
обрѣзаніе, варваръ и скиѣ, рабъ и свободъ, но всяческая и
во всѣхъ Христость ²⁾). «Рабы, послушайте во всемъ плотскихъ
господій вашихъ, . . . господіе, правду и уравниеніе рабомъ пода-
вайте» ³⁾).

Изъ всѣхъ посланій можно бы привести подобныя выдержки,
свидѣтельствующія о духовномъ подъемѣ, не знавшемъ ника-
кихъ жизненныхъ условностей,—ни общественныхъ, ни семей-
ныхъ.

«Вы же нѣсте во плоті, но въ душѣ, понеже Духъ Божій
живетъ въ васъ» ⁴⁾). «Не пріясте бо духа работы наки въ
боязнь, но пріясте духа сыноположенія» ⁵⁾). «Имуще же даро-
ванія по благодати данной намъ различна: аще пророчество по
мѣрѣ вѣры; аще учій, во ученіи; аще утѣшаяй, во утѣшеніи;
подаваяй,—въ простотѣ; предстояй,—со тщаніемъ ⁶⁾». «Ядый,—
Господеву ястъ, благодаритъ бо Бога; и не ядый,—Господеву
не ястъ и благодаритъ Бога... Ядый не ядущаго да не укоря-
етъ, и не ядый ядущаго да не осуждаетъ: Богъ бо его пріять...
Ничтоже скверно само собою, точію помышляющему что скверно
быти, оному скверно есть» ⁷⁾). «Аще убо ясте, аще ли піете,
аще ли ино что творите,—вся во славу Божию творите ⁸⁾». «Раз-
дѣленія дарованій суть, а тойжде духъ; и раздѣленія служеній
суть, а тойжде Господь; и раздѣленія дѣйствъ суть, а тойжде
есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ» ⁹⁾). «Все вы сынове Божіи
есте вѣрою о Христѣ Иисусѣ. Елицы бо во Христа креститесь,
во Христа облекостесь. Нѣсть іудей, ни эллинъ; нѣсть рабъ,
ни свободъ; нѣсть мужескій полъ, ни женскій,—все бо вы едино
есте о Христѣ Иисусѣ ¹⁰⁾).

Къ людямъ, жившимъ въ подобномъ экстазѣ, конечно были
непримѣнимы указанія житейской морали, правила устройства
повседневнаго быта. И Павелъ неохотно давалъ такіа указанія;

¹⁾ Ефес. VI, 4—9.

²⁾ Колосс. III, 11.

³⁾ Колосс. III, 22; IV, 1

⁴⁾ Римл. VIIII, 9.

⁵⁾ Римл. VIII, 15.

⁶⁾ Римл. XII, 6—8.

⁷⁾ Римл. XIV, 3, 6, 14

⁸⁾ I Кор. X, 31.

⁹⁾ I Кор. XII, 4—6.

¹⁰⁾ Галат. III, 26—28.

такъ, мы находимъ у него лишь мимоходомъ брошенный упрекъ въ томъ, что между братьями возникла какая-то тяжба¹⁾, но этотъ фактъ не вызываетъ въ немъ особаго негодованія; для насъ же эта мелочь характерна, какъ яркое доказательство того, насколько христіанскія общины были далеки отъ организованныхъ формъ быта. Даже въ самомъ жгучемъ вопросѣ религіозной совѣсти, — въ вопросѣ о необходимости аскетическаго воздержанія, Павелъ уклоняется отъ прямого повелѣнія и ограничивается совѣтомъ: «мню убо сіе добро быти»²⁾. Но тутъ-же возвращается къ своей основной идее пренебреженія къ внѣшнимъ условіямъ жизни: «Кійждо въ немже призванъ бысть, братіе, въ томъ да пребываетъ передъ Богомъ... Привязался ли еси женѣ, не ници разрѣшенія. Отрѣшился ли еси жены, — не ници жены.. Аще который братъ жену имать невѣрну (*т. е. не христіанку*) и та благоволиť жити съ нимъ, да не оставляетъ ся. И жена аще имать мужа невѣрна (*язычника*) и той благоволиť съ нею, да не оставляетъ его»³⁾. «А о шихже писасте мнѣ, — добро чловѣку женѣ не прикасатися... Хочу убо, да вси чловѣцы будутъ якоже и азъ, но кійждо свое дарованіе имать отъ Бога: овъ убо сице, овъ же сице. Глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ: добро имъ есть, аще пребудутъ, якоже и азъ. Аще же не удержатся — да посягають»⁴⁾. Въ этихъ словахъ — все пренебреженіе къ браку и брачному вопросу, присущее духу христіанства. Павелъ ясно указываетъ на аскетизмъ, какъ на высній идеаль христіанской жизни, но, видимо опасаясь разрушительнаго дѣйствія на массы такого идеала, доступнаго лишь немногимъ, допускаетъ бракъ, какъ снисхождение къ чловѣческой немощи: «скорбѣ бо плоти имѣти будутъ таковѣи, азъ же вы щажду»⁵⁾. И какъ бы въ поясненіе своей мысли апостолъ добавляетъ: «хочу-же васъ безпечальныхъ быти. Не оженвившися печется о Господнихъ, како угодите Господеви, а оженвившися печется о мірскихъ, како угодити женѣ. Раздѣлился жена и дѣва: непосягшая печется о Господнихъ, како угодити Господеви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ, а по-

¹⁾ I Кор. VI, 1—9.

²⁾ I Кор. VII, 26.

³⁾ I Кор. VII, 24, 27, 12—13.

⁴⁾ I Кор. VII, 1, 7—9.

⁵⁾ I Кор. VII, 28.

сягающая нечестыя о мірскихъ, како угодили мужу»¹⁾). Вся брезгливость аскета и чисто-духовнаго чловѣка къ браку вылилась въ этихъ словахъ, — и христіанство ихъ не забыло, какъ не забыло оно никогда упрека Христа Мароѣ: «печениися и молвиши о мнозѣ, едино же есть на потребу»²⁾), какъ не забыло оно страшныхъ словъ о томъ, что кто не возненавидитъ семью, тотъ не достоинъ Господа, «и враги чловѣку домашніе его»³⁾). Но Павелъ, какъ и Основатель христіанства, не прилагалъ этихъ требованій къ массамъ, и училъ лишь о пренебреженіи ко всему плотскому, какъ первой побѣдѣ надъ плотью. Мы уже сказали, что христіанство сознательно не разрушало устой семейной жизни и общественныхъ отношеній, но срывало съ нихъ прикрасы идеализаціи, научало видѣть въ нихъ не смыслъ и цѣнность существованія, не жизненные идеалы, а грубыя потребности плоти, неизбежное зло, связанное съ двойственной природой чловѣка, съ его низшимъ тѣлеснымъ существомъ. И если эта мысль не развита съ бѣльшей силой у Павла и другихъ первыхъ писателей христіанства, если не осуждаютъ они съ еще бѣльшей страстностью всякое снисхожденіе къ потребностямъ тѣла, — то исключительно лишь потому, что они вѣрили въ близость развязки міровой трагедіи, вѣрили, что неминуемо-близкій конецъ міра разрушитъ плотскія оковы духа, и разрешитъ весь вопросъ о жизненныхъ условіяхъ. Въ цитированномъ нами посланіи первомъ къ Коринѣянамъ Павелъ заканчивалъ свои совѣты по вопросу о «семейныхъ условіяхъ» именно этимъ указаніемъ на близость мірового конца: «Сіе же глаголю, братіе, яко время прекращено есть прочее, да и имущіи жены якоже не имущи будутъ, и плачущіися якоже не плачущіи, и радующіися якоже не радующеся, и купующіи яко не содержаще, и требующіи міра сего яко не требующе: преходитъ бо образъ міра сего»⁴⁾). Въ этомъ состояніи радостнаго ожиданія втораго пришествія Спасителя, въ этомъ безпримѣрномъ напряженіи мистическаго восторга не было мѣста житейской морали, нравственнымъ законамъ. Общій духовный подъемъ самъ по себѣ исключалъ возможность чего-либо сквернаго, нечистаго, унижательнаго для чловѣческаго духа, стремившагося сбросить нго плоти.

¹⁾ I Кор. VII, 32—34.

²⁾ Лук. X, 41.

³⁾ См. выше, стр. 72.

⁴⁾ I Кор. VII, 29—31.

«Аще живемъ духомъ, духомъ и да ходимъ.»¹⁾),—въ этихъ немногихъ словахъ заключена вся истинно-христіанская этика. Этотъ экстазъ былъ первымъ проявленіемъ христіанскаго сознанія, и чѣмъ глубже мы выглядываемся въ первобытное христіанство, тѣмъ яснѣе выступаютъ признаки этого одухотвореннаго восторга, нашедшаго наилучшее выраженіе въ самыхъ первыхъ памятникахъ христіанской литературы. Раньше чѣмъ разстаться съ посланіями Павла, вспомнимъ, что именно въ первомъ и достовѣрнѣйшемъ изъ нихъ²⁾), — въ I посланіи къ Коринѳянамъ, мы находимъ самые страстные выраженія божественнаго экстаза: здѣсь—вдохновенный гимнъ кресту и священному безумію (I, 18—25), гимнъ просвѣтленному сознанію (II, 6—16), призывъ къ восторженной, стихійной божественной любви (гл. XIII), пѣснь побѣды надъ смертію (XV, 55—57), наконецъ радостный крикъ духовнаго озаренія: «Не вѣстели, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ!» (II, 16). Да будетъ еще разъ сказано,—въ этомъ мистическомъ восторгѣ была тайна усиѣха христіанства и его побѣдоноснаго разлива.

Міръ былъ готовъ къ воспріятію проповѣди о мистическомъ экстазѣ,—благопріятная для нея среда уже была выработана, и древнія таинственныя ученія о сліяніи съ Божествомъ подготавливали путь религіи вочеловѣчившагося Божества. Христіанство не влилось въ эллинизмъ бурнымъ потокомъ извнѣ, а впитало въ себѣ всѣ эсотерическія теченія древней мысли, сблизившись и съ формулами ихъ, и съ символами, и съ обрядами. И люди, разнесшіе проповѣдь о Христѣ отъ края до края эллино-римскаго міра, имѣли подъ собой гораздо болѣе подго-

¹⁾ Галат. V, 25.

²⁾ Вопросъ о достовѣрности посланій, приписанныхъ Павлу, многократно обсуждался научной критикой, и въ настоящее время рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ для 8—9 посланій, вокругъ остальныхъ-же донынѣ кипитъ ученый споръ. Разсмотрѣніе здѣсь этого вопроса завлекло бы насъ слишкомъ далеко, и мы можемъ лишь отослать читателей къ соответствующимъ трудамъ Цана, Гарнака и др. Что касается хронологическаго порядка достовѣрныхъ посланій Павла, то и здѣсь возникало не мало споровъ; мы можемъ ограничиться приведеніемъ тщательно обдуманыхъ и взвѣшенныхъ данныхъ Гарнака (въ его *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, II, I,—*Chronologie des Paulus*): время написанія обоихъ посланій къ Коринѳянамъ и посл. къ Галатамъ онъ опредѣляетъ между 50—53 г.г.; къ этому-же времени можно отнести и посланія къ Солунѳянамъ: посланіе къ Римлянамъ—въ 53—54 г.; къ Колоссаемъ, Филимону, Филиппейцамъ и Ефессамъ (послѣднее считается сомнительнымъ)—между 54—59 г.г.

товленную почву, нежели тѣ, которые силились удержатъ христіанскую идею въ тѣсныхъ рамкахъ еврейства.

Но все-же разрывъ христіанства съ еврействомъ не могъ совершиться сразу; старыя традиціи были еще крѣпки и имѣли не мало убѣжденныхъ сторонниковъ въ той средѣ, гдѣ зародилось христіанство. Въ этой средѣ могучій размахъ христіанской идеи и ея сліяніе съ мистикой эллинскаго міра не могли не вызвать недоумѣнія и отрицанія: «буйная» проповѣдь Павла казалась безумнымъ нарушеніемъ всѣхъ традицій дисциплины, страха Божьяго и разумнаго поклоненія Творцу, которыми было проникнуто религіозное сознаніе «избраннаго народа». И въ противоположность всемірному благовѣстію духовной свободы и восторга,—столь родственному общечеловѣческому мистическому сознанію,—еврействующее теченіе въ христіанствѣ подчеркивало свои требованія строгаго подчиненія религіозному закону и перенесенія христіанской идеи изъ области созерцательной метафизики въ реальность практическихъ начинаній. Нельзя не отмѣтить, что евіонизмъ и всѣ еврействующія теченія въ христіанствѣ носили именно отпечатокъ раціонализма, враждебнаго по существу трансцендентальной мистикѣ. Въмѣсто чуждаго имъ экстаза и созерцанія Божества, они искали практическаго осуществленія новыхъ религіозныхъ идеаловъ и приспособленія ихъ къ жизненной этикѣ, къ семейнымъ и общественнымъ устоямъ. И этотъ оттѣнокъ практическаго смысла въ примѣненіи новаго благовѣстія еще болѣе характеренъ для іудео-христіанства, нежели его виѣшній консерватизмъ, его стремленіе сохранить въ цѣлости старыя религіозныя формулы и согласовать вѣру въ совершившееся уже пришествіе Мессіи-Христа съ ветхозавѣтнымъ культомъ Іеговы. Христіанская проповѣдь увлекла все лучшее въ еврействѣ, всѣхъ тѣхъ богобоязненныхъ людей, для которыхъ религіозный порывъ слагался въ высокій идеалъ нравственной чистоты, праведности и смиренія. Но они и къ христіанству подошли только съ этической стороны и, содѣйствуя укрѣпленію въ немъ прекрасныхъ моральныхъ началъ, не могли безъ раздраженія видѣть увлеченія въ сторону эллинской метафизики и восторженныхъ созерцаній, неразрывныхъ съ безразличнымъ отношеніемъ къ жизни и къ усиліямъ упорядочить эту жизнь на основахъ «страха Божьяго».

Въ этой іудео-христіанской этикѣ лежала глубокая опасность для христіанства, именно въ виду заложенной въ ней закваски

раціоналізма. Совершенно чуждый мистическимъ запросамъ времени, евіонизмъ былъ безсиленъ создать міровую религію. Но помимо того, его религіозный консерватизмъ склонялся къ ограниченію самой этики и къ заключенію ея въ рамки еврейской традиціи: мораль іудео-христіанства была очень близка къ требованію полного подчиненія ветхозавѣтному закону, къ признанію всѣхъ его предписаній безусловно обязательными. Противъ этой узости традиціонной морали, съ ея стѣснительными формальностями, съ ея отрицательнымъ отношеніемъ къ аскетизму, съ ея суровой дисциплиной семьи и общественнаго быта, съ особенной силой возсталъ Павелъ. Ополчившись противъ всякихъ попытокъ подчинить христіанство еврейской этикѣ, онъ безпощадно изобличалъ невозможность совмѣщенія «закона» съ новымъ благовѣстіемъ. Рѣзкій тонъ, допущенный Павломъ въ этой полемикѣ, является лучшимъ доказательствомъ громаднаго значенія, придаваемого великимъ Апостоломъ этому вопросу.

Вообще говоря, Павелъ отличался терпимостью, свойственной всѣмъ людямъ широкаго кругозора, и безъ всякаго раздраженія давалъ разъясненія по поводу разногласій, возникавшихъ въ основанныхъ имъ общинахъ. Разительный тому примѣръ мы видимъ въ его отношеніи къ раздорамъ, возникшимъ среди Коринѣской общины: виновникомъ ихъ былъ Аполлосъ¹⁾, на котораго Павелъ имѣлъ право смотрѣть какъ на соперника, пожинаящаго лавры учительства на той самой нивѣ, гдѣ Павелъ былъ первымъ пасаждителемъ Христова ученія. И все же въ посланіи къ Коринѣской общинѣ, гдѣ Павелъ высказывается по этому вопросу, не сквозитъ не малѣйшаго раздраженія, нѣтъ намека на уязвленное самолюбіе, — всѣ эти страстицы проникнуты спокойнымъ достоинствомъ и самой широкой терпимостью: «Возвѣстися ми о васъ, братіе моя... яко рвенія (*раздоры*) въ васъ суть. Глаголю же се, яко кійждо васъ глаголетъ: азъ убо есмь Павловъ, азъ же Аполлосовъ, азъ же Кифинъ, азъ же Христовъ. Еда раздѣлися Христосъ? еда Павелъ распялся по васъ? или во имя Павлово креститесь? Благодарю Бога, яко ни единого отъ васъ крестихъ, точію Криспа и Гаія, — да не кто речетъ, яко въ мое имя крестихъ... Не посла бо меня Христосъ крестяти, но благовѣстити»²⁾. «Идѣже въ васъ за-

¹⁾ Ср. *Дѣян.* XVIII, 24 sq.

²⁾ I Кор. I, 11—17.

висти и рвенія и распри, не плотстін ли есте и по чловѣку ходите? Егда бо глаголетъ кто: азъ убо есмь Павловъ,—другій же: азъ Аполлосовъ,—не плотстін ли есте? Кто убо есть Павелъ? кто же ли Аполлосъ? Но точію служителие, имже вѣровасте, и комуждо якоже Господь даде. Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти: тѣмже ни насаждаый есть что, ни напаяый, но возвращаый—Богъ. Насаждаый же и напаяый едино сета: кійждо же свою изду прінметъ по сѣоуму труду... Основанія бо много никтоже можетъ положить, наче лежащаго, еже есть Исусъ Христосъ. Аще кто назпдаеть на основаніи семъ злато, серебро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе, — когождо дѣло явлено будетъ: день бо явитъ, зане огнемъ открывається, и когождо дѣло, якоже есть, огонь искуситъ... Тѣмже никтоже да хвалится въ чловѣцѣхъ, вся бо ваша суть: аще Павелъ, или Аполлосъ, или Кифа, или міръ, или животъ, или смерть, или настоящая, или будущая,—вся ваша суть! вы же Христовы, Христосъ же Божій ¹⁾».

Эта широкая терпимость рѣзко отличается отъ той страстности и суровой рѣшительности, съ которой Павелъ опровергалъ доводы іудео — христіанъ о необходимости подчиненія христіанскаго духа ветхозавѣтному закону. Къ послѣднему вопросу онъ возвращается почти во всѣхъ своихъ посланіяхъ, причемъ эти страницы пересыпаны рѣзкими и ѣдкими выходками противъ защитниковъ ветхозавѣтной традиціи: достаточно вспомнить страстнообличительный тонъ посланія къ Галатамъ, написаннаго въ порывѣ сильнаго раздраженія подъ вліяніемъ извѣстій о появленіи іудео-христіанскихъ тенденцій въ средѣ Галатійской Церкви. Павелъ сознавалъ, что эти узкія идеи съ ихъ оттѣнкомъ ограниченнаго сектантства представляли наибольшую опасность для будущности христіанства, и безпощадно ихъ громили, гнѣваясь на всякую попытку сближенія съ еврействомъ со стороны основанныхъ имъ вольныхъ, восторженныхъ общинъ.

Такимъ образомъ, роль Павла въ борьбѣ за христіанскую свободу противъ еврействующихъ теченій оказалась съ самаго начала рѣзко очерченной, и запечатлѣнной неопровержимыми документами, въ видѣ письменныхъ памятниковъ его дѣятельности. Поэтому, для іудео-христіанства, Павелъ явился глав-

¹⁾ 1 Кор. III, 3—8, 11—13, 21—23.

нымъ врагомъ, и центральной фигурой всего ненавистнаго еврейству движенія въ пользу сближенія съ эллинской мистикой и отрясенія ига еврейской традиціи. Ненависть къ Павлу стала отличительной чертой іудео-христіанскаго міровоззрѣнія. На него смотрѣли какъ на гнуснаго еретика, къ нему примѣняли евангельскую притчу о діавольской злобѣ, сѣющей плевеи среди добраго посѣва Христовой нивы ¹⁾. И подобно тому, какъ Павелъ былъ для іудео-христіанъ воплощеніемъ ненавистнаго имъ движенія, главнымъ представителемъ противоеврейскаго образа мыслей,—такъ и противъ него была выдвинута другая центральная фигура представителя іудео-христіанскихъ взглядовъ въ лицѣ Петра.

Мы видѣли, что Павелъ, въ сущности, не могъ считаться единственнымъ представителемъ эллинскаго теченія, и, по историческимъ даннымъ, раздѣлялъ эту славу съ Варнавой и со многими послѣдующими проповѣдниками Христова благовѣстія среди эллинскаго міра, — Петръ же еще менѣе могъ являться представителемъ противоположнаго образа мыслей, такъ какъ немногія историческія свѣдѣнія о его роли, какъ мы установили, обрисовываютъ лишь его нерѣшительность въ этомъ жгучемъ вопросѣ. Истиннымъ представителемъ еврейско-евіонистскаго теченія былъ Іаковъ, предстоятель Іерусалимской общины и непреклонный блюститель всѣхъ еврейскихъ традицій, къ тому-же окруженный особымъ ореоломъ, какъ родственный Самому Господу. Мы уже видѣли, что именно подъ его давленіемъ Петръ отрекся отъ своей первоначальной терпимости и перешелъ на время въ лагерь іудео-христіанства ²⁾. Но крупная личность перваго предстоятеля Іерусалимской Церкви почему-то не обрисовалась съ достаточной выпуклостью въ христіанской традиціи: ее заслонилъ образъ Петра, выдвинутый на первый планъ въ исторіи борьбы за выясненіе отношеній христіанства къ вѣшнему міру. Но всей вѣроятности, смутное воспоминаніе о пререканіяхъ Петра съ Павломъ въ Антиохіи послужило основаніемъ къ дальнѣйшему развитію легенды о столкновеніяхъ обоихъ апостоловъ. Популярная традиція, всегда избирающая конкретные образы, сосредоточилась вокругъ этихъ двухъ извѣстныхъ личностей, создала изъ нихъ

¹⁾ Матт. XIII, 24—30.

²⁾ Галат. II, 12.

типичныхъ представителей противоположныхъ мѣнѣй, причѣмъ Петръ оказался защитникомъ истиннаго христіанства противъ Павла и его вреднаго вліянія.

Слѣдуетъ замѣтить, что эта традиція дошла до насъ лишь въ искаженномъ видѣ. Церковное преданіе смягчило или просто предало забвенію напоминанія о столкновеніяхъ двухъ первоверховныхъ апостоловъ, признанныя неудобными, и создала циклъ легендъ о трогательномъ единеніи ихъ и совмѣстной дѣятельности на Христовой нивѣ. Церковь сохранила въ памяти не только примиреніе обѣихъ великихъ тѣней, но даже неразрывное сочетаніе ихъ: оказалось, что Петръ и Павелъ вмѣстѣ подвизались въ Римѣ и даже вмѣстѣ пали жертвами злобы Нерона. Къ этому позднѣйшему преданію мы вернемся далѣе, пока же должны отмѣтить, что древнѣйшая, первобытная христіанская традиція сохранилась не въ этихъ сказаніяхъ о братскомъ единеніи Петра и Павла, а въ иномъ циклѣ преданій о борьбѣ Петра съ нѣкимъ обманищикомъ Симономъ, первымъ христіанскимъ еретикомъ. Эти-то преданія и являются искаженными передѣлками первоначальной традиціи, такъ какъ подъ личиною Симона здѣсь скрывается образъ самого апостола Павла, и удары, обрушивающіеся на Симона, въ сущности направлены противъ него.

Каноническія «Дѣянія Апостольскія» повѣствуютъ ¹⁾, что когда первая апостольская проповѣдь разнеслась по Самаріи, то въ числѣ обращенныхъ тамъ апостоломъ Филиппомъ былъ нѣкій Симонъ, магъ и заклинатель, снискавшій большою почесть и славу своими волхвованіями; когда-же Іерусалимская община, узнавъ о многочисленныхъ обращеніяхъ въ Самаріи, послала туда апостоловъ Петра и Іоанна для утвержденія вѣры и «призванія Духа Святого на новообращенныхъ» ²⁾, то Симонъ предложилъ апостоламъ деньги за рукоположеніе, и былъ поэтому изгнанъ и преданъ проклятю Петромъ. Въ этомъ разсказѣ «Дѣяній» не достаточно ясно указанъ смыслъ предложенія Симона: просить о «дарѣ чудотворенія» онъ не могъ, такъ какъ самъ славился магическими чарами; быть можетъ онъ добивался рукоположенія въ предстоятели новой Самарій-

¹⁾ Дѣян. VIII, 5—24.

²⁾ Быть можетъ для назначенія предстоятеля новой общины? этой гипотезой объясняется дальнѣйшій разсказъ о предложеніи Симона.

ской общины, или же домогался уравниенія въ правахъ съ первыми апостолами, какъ это было сдѣлано впоследствии для Павла въ церковной традиціи? Какъ бы то ни было, этимъ неяснымъ рассказомъ ограничиваются свѣдѣнія новозавѣтнаго канона о Симонѣ, ими котораго здѣсь больше не упоминается. Но въ первоначальной христіанской традиціи и въ цѣломъ рядѣ памятниковъ древне-христіанской письменности, впоследствии выкинутыхъ изъ церковнаго канона, личность Симона играла громадную роль, и могла считаться одной изъ центральныхъ фигуръ первобытнаго христіанства. Въ обширной литературѣ о Симонѣ, оставшейся внѣ канона, исторія столкновенія его съ Петромъ получала дальнѣйшее развитіе, изображалась въ видѣ многолѣтней эпископской борьбы, ареной которой былъ не только весь эллино-римскій Востокъ, но даже сама міровая столица—Римъ. Согласно этой традиціи, Симонъ всюду разноситъ новое ученіе, въ которомъ онъ смѣшиваетъ христіанское откровеніе съ разными элементами мистическихъ грезъ, и самого себя величаетъ «великой сплѣй Божіей». Петръ-же всюду слѣдуетъ по пятамъ за лжеучителемъ, изобличаетъ его, исправляетъ содѣянное имъ зло, возвращая людей къ истинному познанію Бога и Христа—Мессіи, провозвѣщеннаго пророками. Симонъ, неоднократно посрамленный Петромъ въ Кесаріи, въ Антиохіи¹⁾, наконецъ переносится въ Римъ и здѣсь пользуется громаднымъ вліяніемъ. Но Петръ велѣдъ за нимъ тоже прибываетъ въ Римъ и здѣсь одерживаетъ окончательную побѣду надъ обманщикомъ: Симонъ, хвастая своею чудодѣйственною силою, поднимается съ помощью магическихъ чаръ на воздухъ и паритъ надъ городомъ въ присутствіи всѣхъ гражданъ и даже самого императора,—но Петръ возноситъ молитву о посрамленіи его, онъ низвергается на землю и разбивается на смерть. Такова въ общихъ чертахъ исторія борьбы Петра, представителя ортодоксальнаго христіанства, съ еретикомъ, искажающимъ смыслъ христіанской проповѣди, — и въ этой исторіи разсыпаны злобные намеки, несомнѣнно указывающіе на то, что въ образѣ Симона іудео-христіанская традиція видѣла черты ненавистнаго ей Павла.

¹⁾ Замѣтимъ, что это именно мѣсто знаменитаго столкновенія между Петромъ и Павломъ.

Здѣсь слѣдуетъ оговориться. Мнѣніе о безусловномъ тождествѣ Симона и Павла, недавно еще признаваемое безспорнымъ лучшими научными авторитетами (Бауромъ и Тюбингенской школой, Ренаномъ, Гильгенфельдомъ и мн. др.) нынѣ отчасти распатано. Симонъ отнюдь не является только подставнымъ лицомъ или псевдонимомъ Павла, какъ думали тѣ ученые, которые хотѣли читать имя Павла вмѣсто Симона всюду, гдѣ только упоминается послѣдній. Подъ наслоеніями преданій о Симонѣ лежатъ несомнѣнно историческія данныя, и помимо злонамѣреннаго сближенія съ Павломъ самарійскій магъ является очень крупной личностью въ исторіи первобытнаго христіанства. Съ его именемъ связано и много другихъ традицій, и ему приписывается крайне-интересное мистическое ученіе, къ которому мы дальше вернемся для подробнаго разбора¹⁾. Здѣсь же уместно лишь отмѣтить, что онъ являлся характернымъ представителемъ мистическихъ теченій, совершенно чуждыхъ еврейству, и поэтому умысленное смѣшеніе его съ Павломъ должно было подчеркивать, что самъ Павелъ въ глазахъ представителей іудео-христіанства былъ отщепенцемъ и еретикомъ. Чутье враговъ не ошибалось, уловивъ общія черты въ обликахъ двухъ людей, явившихся выразителями духовныхъ исканій древней мысли и борьбы между двумя несовмѣстимыми началами эллинизма и еврейства.

Гораздо позже, когда изъ первыхъ ячеекъ христіанства образовалось грандіозное зданіе Церкви, когда христіанская традиція оформилась и слилась въ стройное цѣлое, — Церковь, въ своихъ заботахъ о возвеличеніи памяти своихъ первыхъ созидателей, стала устранять все напоминанія о какихъ-бы то ни было разногласіяхъ между ними. Въ церковной традиціи Павелъ занялъ мѣсто рядомъ съ Петромъ во главѣ всего христіанскаго движенія; они оказались единомышленниками, соратниками въ духовной брани противъ языческаго міра, раздѣлившими и честь основанія Римской Церкви, и мученическую смерть; Павелъ оказался сподвижникомъ Петра даже въ борьбѣ противъ Симона мага. Личность-же послѣдняго была совершенно отдѣлена отъ Павла, и вся ненависть противъ отрицателя ветхозавѣтныхъ традицій была перенесена на него. Съ этой печатью отверженности Симонъ вошелъ въ исторію христіанства, и за-

¹⁾ См. далѣе, часть III.

пять въ ней мѣсто перваго еретика и врага ортодоксальнаго христіанства; мы увидимъ далѣе, что христіанская традиція хотѣла видѣть въ немъ родоначальника всѣхъ послѣдующихъ заблужденій и ересей. Всякіе-же слѣды смѣшенія его личности съ прославляемымъ образомъ Апостола Павла были тщательно затерты. Тотъ фактъ, что намеки на Павла были слишкомъ прозрачны въ христіанской литературѣ, содержащей описаніе борьбы Петра съ Симономъ, — въ значительной мѣрѣ способствовали установленію отрицательнаго взгляда на эту литературу и изгнанію ея изъ канона. Между тѣмъ, лишь въ этомъ циклѣ преданій о Петрѣ находятся тѣ данныя о его дѣятельности, на которыхъ донинѣ основывается традиція Церкви о первоверховномъ апостолѣ. Старинныя «Дѣянія Петра», описывавшія борьбу Петра съ Симономъ, содержали и разсказъ объ основаніи Петромъ апостольской катедры въ Антиохіи, затѣмъ о поѣздкѣ въ Римъ на смѣну Павла, отбывшаго въ Испанію; Петръ посетитъ римскую общину, придавъ ей правильную организацію, и поставитъ первымъ епископомъ ея Лина; при возникновеніи гоненія на христіанъ (послѣ страшнаго пожара 64 г.?) онъ собирается бѣжать изъ Рима, но у городскихъ воротъ, по Аппійской дорогѣ, пораженъ видѣніемъ Господа Іисуса Христа, направляющагося въ городъ; на робкій вопросъ апостола: «Камо грядеши, Господи?» Христосъ отвѣчаетъ, что Онъ идетъ въ Римъ на вторичное распятіе. Петръ постигаетъ смыслъ видѣнія, указывающаго на необходимость запечатлѣть кровью дѣло благовѣстія, и возвращается въ Римъ на мученическую смерть. Приговоренный къ распятію на крестѣ, онъ проситъ, чтобы его распяли внизъ головой, не считая себя достойнымъ умереть одинаковою съ Христомъ смертью. Въ тотъ-же день казненъ въ Римѣ и Павелъ, но онъ, какъ римскій гражданинъ, не можетъ понести позорной казни, и ему лишь отсѣкаютъ голову. Всѣ эти трогательныя сказанія, являющіяся то отголоскомъ историческихъ фактовъ, то поэтическимъ вымысломъ, и внесшія такой богатый вкладъ чудныхъ образовъ и легендъ въ христіанское сознаніе, — содержались именно въ «Дѣяніяхъ Петра», и Церковь, отвергнувъ эти «дѣянія», отбросила единственное основаніе для всѣхъ своихъ традицій о дѣятельности Петра, въ частности для традицій о роли его въ Римской Церкви. Надо помнить, что вся исторія христіанства была-бы иной, еслибъ римская община не сіяла отблескомъ славы двухъ

первоверховныхъ апостоловъ, еслибъ міровая столица не могла гордиться гробницей Петра въ Ватиканѣ и гробницей Павла за Остійскими воротами, престижемъ каедръ, основанной Петромъ, и скромной древней церковью на Аппійской дорогѣ, на томъ мѣстѣ, гдѣ по преданію Апостолъ узрѣлъ видѣніе и произнесъ знаменитый вопросъ: «Domine, quo vadis»? Пусть эти легенды не выдерживаютъ исторической критики,—на нихъ держалось и понынѣ держится все обаяніе Римской Церкви, ея особый престижъ, такъ властно повліявшій на весь ходъ исторіи¹⁾. И тотъ фактъ, что эти легенды остались на положеніи устныхъ преданій, не поддержанныхъ письменными документами, указываетъ лишь на то, что старые документы были неудовлетворительны съ позднѣйшей церковной точки зрѣнія. Они были отвергнуты не потому, что достовѣрность ихъ возбуждала сомнѣнія (Римская Церковь, позже такъ искусно использовавшая даже-Исидоровы декретаціи и всячески поощрявшая торгъ реликвіями и всякія грубыя суетвѣрія, относилась къ подлогамъ безъ особой брезгливости), а потому лишь, что по внутреннему своему содержанію они не соответствовали позднѣйшей традиціи, что въ нихъ ясно были очерчены внутреннія несогласія первообытной Церкви, что борьба Петра съ Симо-

¹⁾ Слѣдуетъ однако замѣтить, что научная критика за послѣднее время склоняется къ признанію достовѣрности пребыванія Петра въ Римѣ; главнымъ доводомъ въ пользу этого мнѣнія слѣдуетъ признать тотъ фактъ, что пребываніе Петра въ Римѣ является весьма древней традиціей, повсемѣстно признанной и никѣмъ не оспариваемой въ древне-христіанской литературѣ, между тѣмъ какъ отрицаніе этой традиціи въ новѣйшее время основывалось лишь на отсутствіи документальныхъ данныхъ, современныхъ Петру. Но въ данномъ случаѣ приходится считаться съ тѣмъ, что далеко не всѣ событія міровой исторіи закрѣплены неопровержимыми свидѣтельскими показаніями. Фактъ-же пребыванія Петра въ Римѣ имѣетъ за собой моральный авторитетъ единогласной древней традиціи, а отрицаніе его не оправдывается никакими серьезными доводами, тѣмъ болѣе, что это пребываніе вполне возможно съ чисто-исторической точки зрѣнія. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей особенно опредѣленно высказался въ пользу древней традиціи знаменитый Гарнакъ:

«Ob die alte Überlieferung, welche den Petrus bereits unter Claudius nach Rom bringt, ganz und gar unbrauchbar ist, ist mir fraglich... Der Märtyrertod des Petrus in Rom ist einst aus tendenziös-protestantischen, dann aus tendenzkritischen Vorurtheilen bestritten worden. In beiden Fällen hat der Irrthum der Erkenntniss wichtiger geschichtlicher Wahrheiten Vorschub geleistet, also seine Dienste gethan. Dass es aber ein Irrthum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, am Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für werthlos». Harnack, *Chron. d. altchr. Litter.*, B. I, II, 1, 4.

номъ слишкомъ ясно напоминала о борьбѣ іудео-христіанства съ тѣми новаторами, которые пренебрегали «мѣхами ветхихъ» еврейства и вливали «вино новое» Христова ученія въ «мѣхи новые» эллино-восточной мистики. И Церковь, храня воспоминаніе о побѣдѣ Петра надъ еретикомъ Симономъ Магомъ, однако избѣгала слишкомъ подробнаго разсмотрѣнія этой борьбы, не сохраняла ея слѣдовъ, не оберегала ея литературныхъ памятниковъ. Такъ погибли «Дѣянія Петра», о которыхъ мы не имѣли-бы яснаго представленія, еслибъ не случайное открытіе позднѣйшаго (и уже искаженнаго) списка ихъ въ одной рукописи VIII вѣка; такъ чуть не погибла оригинальная литература, извѣстная подъ названіемъ *Nomiliae pseudoclementinae* и *Recognitiones*, гдѣ въ формѣ близкой къ древнимъ романамъ съ приключеніями описывалась, будто бы отъ лица Климента, ученика Петрова, исторія Петра и его борьбы съ Симономъ. Но и въ этомъ разсказѣ обрисовка личности Симона слишкомъ ясно напоминала о злыхъ намекахъ на Павла, и мы врядъ-ли ошибемся, допустивъ, что это неудобное сходство усиливало отрицательное отношеніе къ этой литературѣ, побуждало всячески изгонять ее изъ круга чтенія вѣрующихъ. Церковная власть упускала при этомъ изъ виду, что изгнаніе всей литературы о Петрѣ оставляло крупный пробѣлъ въ кругѣ собственныхъ ея традицій,—и заполнить этотъ пробѣлъ не удалось посредствомъ позднѣйшихъ измышленныхъ «Дѣяній Петра и Павла», гдѣ дѣятельность апостоловъ изображалась въ видѣ трогательнаго единомыслія и братскаго сподвижничества, и гдѣ слишкомъ ясно чувствовалась рука набожнаго поддѣлывателя.

Но мы слишкомъ далеко ушли въ эпоху позднѣйшихъ примирительныхъ тенденцій Церкви, и должны вернуться къ тому моменту, когда зіяла глубокая пропасть между восторженными общинами, расцвѣтшими среди эллинизированнаго міра, и консервативной, строго нравственной евіонейской общиной, свившей себѣ прочное гнѣздо въ Іерусалимѣ. О примиреніи или сліянніи этихъ двухъ противоположныхъ теченій христіанства еще не могло быть и рѣчи: борьба шла за полное подчиненіе всей христіанской идеи ветхозавѣтно-еврейскимъ традиціямъ, поддерживаемымъ авторитетомъ Іерусалимской общины. Въ этотъ моментъ крайняго напряженія рѣшался вопросъ о будущности всего Христова ученія. Быть ли христіанству только высоко-моральной еврейской сектой, или весь міръ покорится страстной проповѣди

Павла, восторженной метафизикъ Іоанна, и подъ знамя Христа стекутся всѣ искатели истины, отъ нищихъ духомъ до глубочайшихъ мыслителей, носителей міровой тоски Богоискательства?

Мы знаемъ, какъ отвѣтила исторія на этотъ вопросъ. Іерусалимской общинѣ суждено было недолго стоять во главѣ христіанства, и ея вѣрность еврейскимъ традиціямъ повлекла за собой крушеніе ея авторитета вмѣстѣ съ гибелью еврейства и паденіемъ Іерусалима. Какъ извѣстно, евреи, доведенные до безумія мессіаническими грезами, затѣяли въ 66 г. по Р. Х. возстаніе противъ римскаго владычества. Застѣнутый врасплохъ небольшой римскій гарнизонъ былъ перебитъ, и первые частичные успѣхи окончательно ослѣпили евреевъ, но вызвали противъ нихъ общее озлобленіе, закончившееся страшнымъ еврейскимъ погромомъ въ Египтѣ, Киренаикѣ и по всему юго-восточному побережью Средиземнаго моря, а также на о. Критѣ: число убитыхъ евреевъ опредѣлялось въ нѣсколько сотъ тысячъ. Между тѣмъ, римская власть, оправившись отъ внутренней смуты и быстрой смѣны, послѣ смерти Нерона († 68 г.), трехъ императоровъ въ теченіе одного года, наконецъ энергично принялась за расправу въ Іудеѣ. Военными дѣйствіями руководилъ опытный и талантливый полководецъ Веспасіанъ; по возведеніи-же его на императорскій престолъ (въ іолѣ 69-го г.), онъ поручилъ веденіе войны и примѣрное наказаніе іудеевъ своему сыну Титу. Еврейскія мечтанія были разсѣяны огнемъ и мечемъ; наконецъ, въ августѣ 70 г., Іерусалимъ, взятый съ боя послѣ ужасной длительной осады, былъ разрушенъ до основанія.

Небольшая горсть людей, составлявшихъ христіанскую общину, оставалась въ сторонѣ отъ экзальтаціи своихъ соплеменниковъ и ихъ отчаянной попытки сбросить чужеземное иго; покинувъ своевременно Іерусалимъ и удалившись за Іорданъ, въ небольшое мѣстечко Пеллу, христіанская община избѣжала страшной бойни. Но моральное значеніе ея погибло вмѣстѣ съ Іерусалимомъ и со всѣми сіонскими традиціями. Нить, связующая христіанство съ еврействомъ, оборвалась. Уже не могло быть поклоненія Богу Авраама, Исаака и Іакова, Давида и Соломона «во дворѣхъ дома Его» въ Іерусалимѣ: на мѣстѣ благоговѣйно-почитаемаго храма водворилась «мерзость запустѣнія»,— и еврейская традиція потеряла свою реальную силу, свою власть надъ сердцами.

Бывшая столица еврейства навсегда утратила свое значеніе въ исторіи христіанства. Когда, въ 30-хъ годахъ II вѣка, новое безумное возстаніе евреевъ подъ предводительствомъ Варкохеба было подавлено и потоплено въ крови, жалкіе остатки Іерусалима были окончательно сравнены съ землею, и на мѣстѣ его, по повелѣнію имп. Адріана, было приступлено къ созданію новаго города, получившаго названіе Aelia Capitolina (въ честь императора, Aelius Adrianus). Но съ этимъ чисто-римскимъ городомъ уже не было связано никакихъ еврейскихъ традицій, и тотчасъ-же образовавшаяся здѣсь христіанская община не имѣла никакой преемственной связи съ прежней іерусалимской общиной; она составила изъ христіанъ не — евреевъ, и первымъ епископомъ ея (съ 136 г.) былъ элліанъ Маркъ. Евреямъ-же было запрещено селиться на мѣстѣ бывшей ихъ столицы, и этотъ запретъ распространялся на іудео-христіанъ, придерживавшихся обрѣзанія. Да и безъ этихъ ограничительныхъ мѣръ со стороны свѣтской власти, сближеніе христіанства съ остатками бывшей іерусалимской общины было немыслимо: во II вѣкѣ іудео-христіанство уже оказалось въ положеніи еретической секты, отпавшей отъ чистоты христіанскаго ученія. Вырвавшись на свободу изъ тисковъ еврейства, христіанство уже начинало тогда забывать о своемъ происхожденіи, и недалеко было то время, когда для объясненія самаго существованія «евіонизма» христіанскіе ересологи пускали въ ходъ догадку о мнѳическомъ еретикѣ «Евіонѣ», будто-бы основавшемъ секту своего имени.

Истинный-же евіонизмъ, т. е. первобытное іудео-христіанство, раздѣлило участь бывшей іерусалимской общины. Укрывшись въ Пеллѣ, и затѣмъ въ Кохабѣ, эта община влачила незамѣтное существованіе, лишняя всякаго авторитета и не возбуждая ничьего вниманія. Лишь однажды, повидимому, римскія власти обезпокоились по поводу слуховъ о еврейской сектѣ, сплоченной вокругъ какихъ-то потомковъ царя Давида. То было вскорѣ послѣ кровавыхъ событій 70-го года и насильственного подавленія мессіаническихъ чаяній еврейства; въ томъ почитаніи, которымъ были окружены въ іудео-христіанской общинѣ «деспосины», т. е. родственники Іисуса Христа, легко было усмотрѣть опасное броженіе старыхъ національных идеаловъ вокругъ какихъ-то представителей рода Давидова. Евсевій въ своей «Церковной Исторіи» сохранилъ намъ интересное преданіе, будто императоръ Домніанъ (81—96) повелѣлъ разыскать

и доставить въ Римъ «деспосиновъ». Императоръ будто-бы лично допросилъ ихъ и, убѣдившись, что ихъ чаяніе Царствія Божьяго лишено революціоннаго оттѣнка, и что вообще эти бѣдные землепашцы съ ихъ мозолистыми, закорючливыми отъ черной работы руками, не представляютъ никакой опасности для государства, повелѣлъ отпустить ихъ на родину¹⁾). Съ тѣхъ поръ умолкаютъ всякія свѣдѣнія о незамѣтной іудео-христіанской общинѣ, затерявшейся въ Палестинѣ и оставшейся въ сторонѣ отъ мощнаго разлива эллино-христіанства. Повидимому, она мало-по-малу слилась съ малонзвѣстными полу-еврейскими сектами Сиріи и Аравіи; есть предположеніе, что отдаленное вліяніе ея сказалось впослѣдствіе въ Аравіи въ религіозномъ броженіи, создавшемъ магометанство и его характерно-семитическій монотеизмъ.

Такимъ образомъ, разрывъ христіанства съ еврейскими традиціями сталъ совершившимся фактомъ, и внутренняя связь христіанства съ еврействомъ распалась сама собою. Однако слѣдуетъ замѣтить, что внѣшнія формы ветхозавѣтной традиціи остались незатронутыми, быть можетъ именно потому, что съ крушеніемъ престижа Іерусалима онѣ уже не имѣли реальнаго значенія, что сохраненіе ихъ не влекло за собой признанія всего еврейскаго міросозерцанія. Юдаизмъ, насильственно-оторванный отъ исторически-бытовыхъ условій еврейства, лишенный національнаго духа, пріобрѣлъ особое мистическое значеніе для христіанскаго сознанія. Весь Ветхій Заветъ, утратившій свой истинный смыслъ національно-религіозной эпопеи, развернулся передъ христіанскимъ мышленіемъ символической поэмой вѣчнаго богоискательства. Іерусалимъ, переставшій быть реальнымъ понятіемъ о столицѣ іудейства, обратился въ поэтический символъ неземной отчизны человѣческаго духа; Сіонъ, земля обѣтованная,—стали достояніемъ общечеловѣческой мистики, туманными грѣзами о мірѣ иномъ, и въ поэзіи древне-еврейскихъ псалмовъ нашли свое выраженіе всѣ порывы духа къ Невѣдомому и вся мистика міровой тоски. Но, повторяемъ, то была лишь внѣшняя связь съ еврействомъ, не препятствовавшая полной отчужденности отъ внутренняго смысла еврейскихъ традицій. Насколько эти традиціи были основательно забыты, видно уже изъ того, что христіанская община, возникшая въ Элѣи Кашитолинѣ, не

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* III, 20.

унаследовала и тѣни престижа былой Іерусалимской общины, не пользовалась никакимъ авторитетомъ, и самое названіе Іерусалима не будило никакихъ воспоминаній: хрістіане равнодушно замѣняли его названіемъ Эліи, и предстоятель общины подписывался «епископомъ Эліи», точно забывъ о значеніи для хрістіанства когда-то заветнаго слова: Іерусалимъ¹⁾.

Повторяемъ, что уже съ 70 г. не оставалось сомнѣнія въ томъ, что хрістіанству суждено было быть эллинской религіей. Таковой являлась она даже въ предѣлахъ бывшаго еврейства: въ Палестинѣ, Сиріи, Финикіи²⁾. Вся хрістіанская литература была греческой, и если даже существовалъ когда-либо еврейскій сборникъ реченій Господнихъ, то въ хрістіанское сознаніе онъ вошелъ лишь черезъ греческую обработку его (наше евангеліе Маттея), и слѣдъ его затерялся настолько, что самый фактъ его существованія не разъ подвергался сильному сомнѣнію.

Путь распространенія хрістіанства легъ черезъ главные центры эллинскаго міра, его наибольшіе успѣхи быстрой всего сказались тамъ, гдѣ эллинизация глубже проникала во всѣ слои населенія. Первой страной, всецѣло подпавшей подъ хрістіанское вліяніе, была Малая Азія, являвшаяся царствомъ эллинизированной мистики и синкретизма³⁾. Здѣсь хрістіанство прочно утвердилось уже съ первыхъ шаговъ апостольской проповѣди, здѣсь достигло полного расцвѣта, и принялось за самоопредѣленіе, за выясненіе своихъ догматическихъ формулъ. «Здѣсь,—говоритъ Гарнакъ — написано самое глубокое, что было когда-либо высказано объ Іисусѣ Христѣ. Всѣ очертанія великой эволюціи хрістіанства здѣсь получили начало, и здѣсь проис-

¹⁾ Даже на Иудейскомъ (1) вселенскомъ соборѣ мы находимъ упоминаніе о «епископѣ Эліи», хотя въ то время замѣна оффиціальнаго названія стариннымъ дорогимъ именемъ, конечно, никого-бы не удивила.

²⁾ Cf. Harnack, *Miss und Ausbr.*, II, s. 101: «Es steht also in Phönizien wie in Palästina: das Christenthum erscheint wie eine griechische Religion». Это — выводъ изъ тщательно проверенныхъ данныхъ.

³⁾ Здѣсь можно вновь цитировать превосходный трудъ Гарнака: «Soweit es Kultur gab (in Kleinasien) — sie war in Westen sehr hoch, — was es eine, die hellenische. Mit diesem Hellenismus ist das Christenthum wie in keinem anderen Land zusammengeschmolzen. Ein wirklicher Übergang und ein Ineinanderfließen ist erfolgt... Nirgendwo hat die Besiegung und «Ausrottung» des Heidentums so wenig Schwierigkeiten gemacht; es war eben keine Ausrottung, sondern eine Umformung. Kleinasien ist das erste ganz christliche Land...» u. s. w. (*Miss. u. Ausbr.*, II, s. 155).

ходили главные фазисы борьбы за разные идеи: борьбы за установление осѣдлыхъ мѣстныхъ организацій вмѣсто кочевого благоустройства, борьбы вокругъ гностическихъ идей; вокругъ христологическихъ опредѣленій, вокругъ монтанистскаго движенія. Здѣсь было заложено метропольное и соборное начало въ Церкви, и въ этихъ провинціяхъ начался главнымъ образомъ культъ реликвій»¹⁾. Остается лишь добавить, что малоазійскія Церкви были всегда главнымъ центромъ и оплотомъ мистическаго пониманія христіанства противъ всякихъ рационалистическихъ и еврействующихъ тенденцій. Мы увидимъ далѣе разгаръ борьбы за мистическій экстазъ въ христіанствѣ въ монтанистскомъ движеніи, охватившемъ Малую Азію въ концѣ II вѣка.

Уже въ апостольскія времена малоазійскія Церкви поражали многочисленностью; мы имѣемъ точныя свѣдѣнія о болѣе или менѣе крупныхъ общинахъ, основанныхъ уже со второй половины (а нѣкоторыя и съ середины) I вѣка въ Ефесѣ, Колоссахъ, Тарсѣ, Иконіи, Листрѣ, Лаодикии, Троадѣ, Пергамѣ, Смирнѣ, Сардахъ, Траллахъ, Магнезии, Іеранолѣ фригійскомъ, Оіатирѣ, Филадельфін и мн. др. городахъ и мѣстечкахъ Малой Азіи. Само собой разумѣется, что значеніе каждой общины находилось въ прямой связи съ значеніемъ самого города, какъ культурнаго центра. Совершенно особое мѣсто среди малоазійскихъ Церквей занимала поэтому Ефесская община, въ виду огромнаго значенія Ефеса, какъ духовнаго и политическаго центра Малой Азіи во времена римскаго владычества. Авторитетъ Ефесской Церкви усиливался тѣмъ, что во главѣ ея въ теченіе долгихъ лѣтъ стоялъ самъ апостолъ Іоаннъ, доживавшій здѣсь свой вѣкъ въ глубокой старости, въ несравненномъ обаяніи послѣдняго самовидца и личнаго, любимаго ученика Господня. Передъ этимъ обаяніемъ склонялся весь христіанскій Востокъ, и авторитету великаго старца подчинялись все азійскія Церкви. Мы увидимъ далѣе, что до самаго конца II вѣка имя Іоанна благоговѣнно произносилось всеми представителями восточныхъ Церквей, какъ источникъ особаго авторитета, и ссылка на мнѣіе великаго Апостола была непревѣдимымъ аргументомъ во всехъ спорахъ о внутреннемъ или вѣншемъ устройствѣ Церкви. Лучи этого престожа стали меркнуть лишь тогда, когда выяснилось смѣшеніе Іоанна съ

¹⁾ Ibid. II, s. 155.

личностью какого-то другого таинственного «старца Іоанна», также жившаго и скончавшагося въ Ефесѣ, когда разнеслись слухи о томъ, что даже гробница великаго Апостола, — предметъ общаго поклоненія, — перенутапа съ гробницей невѣдомаго старца¹⁾, и что послѣдній являлся вѣроятнымъ авторомъ Евангелія и посланій, приписанныхъ Апостолу. Вопросъ объ авторствѣ Апостола Іоанна усложнился тѣмъ, что и Евангеліе, и «Апокалипсисъ», издревле извѣстные подъ его именемъ, стали приписываться, какъ увидимъ далѣе, гностикъ Керинѹ²⁾. Эти недоразумѣнія не могли не отразиться на обаяніи Іоаннова имени, и съ III вѣка ссылки на его авторитетъ, дотолѣ считавшіеся незыблемымъ, попадаютъ все рѣже. Великая тѣнь Апостола точно ступсевалась, заслонилась цѣлой тучею при- скорбныхъ недоразумѣній и неразрѣшимыхъ противорѣчій, и обликъ любимаго ученика Господня и Богослова, столь близкій и дорогой всему первобытному христіанству на Востокѣ, отошелъ въ область вѣчныхъ историческихъ загадокъ.

Съ расшатаніемъ престижа Іоанна обаяніе азійскихъ Церквей потеряло значительный ущербъ, и, наоборотъ, стало возвышаться значеніе той общины, которая имѣла за собой авторитетъ основателей своихъ, первоверховныхъ апостоловъ, и ни съ чѣмъ несравнимый престижъ міровой столицы. Мы говоримъ о Римской Церкви, роль которой въ исторіи христіанства начинается рельефно выступать уже съ первыхъ годовъ II вѣка. т. е. приблизительно, съ того времени, когда въ Ефесѣ скончался Апостолъ Іоаннъ (по преданію, въ царствованіе Траяна. т. е. послѣ 98 г.)³⁾, и тотъ авторитетъ, на который гордо опирались восточныя Церкви, разсѣялся вмѣстѣ съ чаяніями неминучемо-близкой кончины міра⁴⁾. Міръ продолжалъ суще-

¹⁾ Діонисій Александр. у Евсевія, *Hist. Eccl.* VII, 25. Hieron. *De vir. illustr.* IX, XVIII.

²⁾ Euseb. I. cit.; Caius apud Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28. Philastr. *Haer.* LX. Eriph. *Haer.* LI и мн. др.

³⁾ Траянъ—98—117 г.

⁴⁾ Мы уже отмѣтили выше, что долголѣтняя жизнь Апост. Іоанна поддерживала увѣренность въ близость втораго пришествія Спасителя. Среди вѣрующихъ держалось твердое убѣжденіе, что конецъ міра долженъ наступить еще при первомъ поколѣніи христіанства (по слову Спасителя: «не мимоидеть родъ сей, доидеже вси сія будутъ», Матт. XXIV, 34. Марк. XIII, 30). Когда же единственнымъ представителемъ этого поколѣнія остался старецъ Іоаннъ, то сложилась увѣренность, что ему одному суждено было удостоиться лицезрѣнія втораго пришествія Господня. Со смертію его рушилось убѣжденіе въ близости этого пришествія.

ствовать, приходилось думать о примѣненіи къ его жизненнымъ условіямъ того ученія, которое дотолѣ было лишь проповѣдью восторженнаго экстаза. Въ этой организаціонной работѣ естественно выдвинулась впередъ Римская община, наиболѣе къ тому подготовленная и по составу своихъ членовъ, и по личности въ ней практическихъ тенденцій, свойственныхъ мысленію Запада, и по положенію своему въ политическомъ центрѣ всего міра.

Мы уже видѣли, что распространеніе и утвержденіе христіанства началось именно съ главныхъ центровъ эллино-римскаго міра. Здѣсь слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что наибольшимъ значеніемъ естественно стали пользоваться тѣ общины, которыя основались въ наиболѣе крупныхъ политическихъ центрахъ. Первымъ этапомъ такого рода для христіанства была Антіохія, какъ самый значительный городъ Сиріи, бывшая столица Селевкидовъ, а въ римскую эпоху административный центръ провинціи «Сирія» и резиденція римскаго намѣстника ¹⁾. Въ Малой Азіи такую-же роль игралъ Ефесъ, столица провинціи «Азія» и резиденція проконсула ²⁾. Мы уже остановились на значеніи этихъ городовъ, какъ двухъ первыхъ духовныхъ столицъ христіанства. Третьей столицей оказался Римъ.

Притягательная сила Рима была настолько велика, что во всемъ античномъ мірѣ въ ту эпоху не было ни одного религіознаго или философскаго движенія, не завершившагося поѣздкой его главарей въ столицу, — сердце міровой культуры. Мы видѣли, что этому влеченію повиновался и Павелъ, мечтавшій о проповѣди въ Римѣ еще до того, какъ былъ привезенъ туда узникомъ, и Петръ, переѣхавшій изъ Антіохіи въ Римъ согласно весьма древнему и правдоподобию преданію. Съ первыхъ-же годовъ II вѣка нѣтъ ни одного замѣтнаго представителя христіанскаго движенія, который не побывалъ-бы въ Римѣ, въ качествѣ-ли временнаго почетнаго гостя, какъ уважаемые Отцы Церкви восточной вроде Поликарпа Смирнскаго, или въ качествѣ представителей новыхъ теченій, какъ Валентинъ, Маркіонъ и др. Центръ тяжести всего христіанства былъ перенесенъ въ міровую столицу, гдѣ сосредоточивались все отзвуки великаго духовнаго броженія античнаго міра. Здѣсь-же во II вѣкѣ

¹⁾ Провинція *Syria* обнимала Сирію и Финикію.

²⁾ Провинція *Asia* заключала лишь восточную часть малоазійскаго полуострова (Іонію, Лидію, Мизію, Карію, Фригію).

разыгралась и завершилась борьба вокругъ гностическихъ идей, принесенныхъ съ Востока и отринутыхъ Римомъ. Эта борьба, въ сущности являвшаяся протестомъ свободного христіанскаго духа противъ зачинавшейся церковной дисциплины, еще болѣе содѣйствовала укрѣпленію и развитію послѣдней. Церковь одержала побѣду, хотя лишь путемъ съуженія религіозныхъ интересовъ, хотя новымъ идеямъ дисциплины и церковнаго порядка были принесены въ жертву многіе бывше идеалы. Однако результаты были на лицо: идея церковной власти пріобрѣла громадное значеніе, и въ Церкви выработался авторитетъ, призванный отнынѣ рѣшать всѣ спорные вопросы о дѣлахъ религіознаго сознанія и совѣсти.

Такимъ образомъ, въ Римѣ было положено начало устойчивой церковной организаціи, развитіе которой пошло затѣмъ быстрыми шагами. Правда, значеніе духовнаго центра недолго принадлежало нераздѣльно Риму: съ конца II вѣка сталъ намѣчаться новый центръ религіозныхъ идей вновь на Востокѣ, въ Александріи, оказавшейся четвертой духовной столицей христіанства. Здѣсь всплыли вновь теченія восточной мистики, отведенныя было отъ главнаго русла христіанскаго мышленія.

Александрія уже со временъ апостольскихъ получила христіанское просвѣщеніе ¹⁾, быстро распространившееся среди многочисленной и цвѣтущей еврейской колоніи Египта. Но александрійское еврейство, какъ мы уже указывали, было вполне оторвано отъ Іерусалима и узко-іудействующихъ традицій, въ немъ уже происходило броженіе мистическихъ идей, навѣянныхъ эллинизмомъ и чуждыхъ еврейскому духу,—что мы уже видѣли на примѣрѣ *терапевтовъ*, описанныхъ Филономъ. Поэтому христіанство здѣсь осталось чуждо и тенденціямъ евноизма, всецѣло отдавшись волнѣ эллинской мистики съ ея отрицаніемъ узкихъ формулъ, съ ея исканіями Невѣдомаго Бога внѣ національно-расовыхъ условностей. Съ конца II вѣка это широкое, эклектическое христіанство сблизилось съ неоплатонизмомъ и его метафизическими созерцаніями. Мы вернемся далѣе къ этому знаменательному моменту въ исторіи христіанства

¹⁾ Согласно древней традиціи, евангельское благовѣстіе было принесено въ Александрію св. Маркомъ, поставившимъ здѣсь епископомъ Аніана «въ 8-й годъ царствованія Нерона», т. е. въ 61—62 г.

и протѣдимъ, какъ въ Александріи, ставшей форпостомъ христіанскаго мистицизма, выработалась впервые христіанская философія, какъ христіанское мышленіе здѣсь впервые опредѣлило свои глубочайшія догматическія формулы. Но слѣдуетъ замѣтить, что расцвѣтъ этого философскаго сознанія, выработавшаго формулы міровой религіи, могъ создать эту религію лишь потому, что для нея была подготовлена почва въ крѣпкой церковной организаціи, центромъ которой была міровая столица—Римъ.

Въ разъясненіи христіанской догматики Римская Церковь не занимала первенствующаго мѣста. Ей были чужды мистическія увлеченія, пламенный экстазъ восточныхъ созерцателей. Но она являлась руководящимъ центромъ, вокругъ котораго сосредоточились все тѣ умѣренныя тенденціи христіанскаго сознанія, безъ которыхъ невозможно было создать церковную дисциплину. Мы уже отмѣтили ея роль въ созданіи христіанской традиціи въ умѣренномъ духѣ, мы видѣли, какъ, на примѣръ, въ исторіи первой апостольской проповѣди ей удалось устранить напоминанія о несогласіяхъ и препирательствахъ апостоловъ, какъ, смягчая тѣни, сглаживая рѣзкія очертанія старыхъ сказаній, ей удалось создать новую примирительную традицію и закрѣпить въ христіанскомъ сознаніи воспоминаніе объ апостольской проповѣди, какъ о единомъ гармоничномъ цѣломъ. Подобнымъ-же образомъ приступала она и къ устраненію непріемлемыхъ крайностей, къ проложенію такого средняго пути, по которому человѣчество могло брести безъ особеннаго труда, подъ руководствомъ церковнаго авторитета. Отсюда—недовѣрчивое отношеніе къ требованіямъ безусловнаго аскетизма, абсолютной чистоты, сильнаго духовнаго подъема. Римъ мечталъ о церкви доступной всѣмъ, а не немногимъ избраннымъ. Отсюда—требованіе подчиненія авторитету Церкви, снимающей съ человѣческой немощи бремя тяжкой отвѣтственности. Назрѣвали планъ общины среднихъ людей, вмѣсто отборной фаланги героевъ духа,—носителей высшихъ духовныхъ идеаловъ. Но въ этой идеѣ спасительной организаціи, дѣйствующей совокупностью духовныхъ силъ человѣчества и поддерживающей каждое отдѣльное слабое сознаніе,—было своеобразное величіе, и будущее принадлежало ей.

Иден эти не сразу выяснились въ христіанскомъ сознаніи. Эволюція христіанской мысли совершалась медленно, ея при-

способленіе къ реальнымъ условіямъ существованія носило характеръ длительного, бессознательнаго процесса. Мы уже сказали, что до самаго конца I вѣка все христіанство жило въ напряженномъ ежечасномъ ожиданіи мірового конца, исключаящемъ всякіе помыслы о приноровленіи къ общественной жизни. Въ нѣкоторыхъ частяхъ христіанскаго міра, на Востокѣ, это состояніе продолжилось до середины, даже до конца II вѣка (монтанистскія грезы),—въ другихъ-же, на Западѣ, къ тому времени уже вполне завершилось примиреніе съ жизненными условіями и приспособленіе къ нимъ религіознаго міросозерцанія. Большое значеніе въ этой эволюціи имѣлъ тотъ фактъ, что христіанство, какъ мы видѣли, распространялось и укрѣплялось преимущественно въ крупныхъ городскихъ центрахъ: здѣсь выясненіе отношеній ко всякимъ жизненнымъ и общественнымъ условіямъ становилось необходимымъ, и установленіе какого-либо *modus vivendi* напрашивалось само собою. Тѣ аморфныя, если можно такъ выразиться, общины, гдѣ всякій по желанію являлся учителемъ или пророкомъ, и гдѣ единственною связью между вѣрующими была общая религіозная экзальтація,—были возможны въ какомъ-нибудь захолустьѣ Малой Азіи, но, напримѣръ, въ Ефесѣ, или, тѣмъ болѣе, въ Римѣ, представлялось необходимымъ организовать на твердыхъ началахъ управленіе общиною, сосредоточить это управленіе въ рукахъ немногихъ лицъ, которые являлись не только верховными распорядителями во внутренней жизни общины, но и представителями ея передъ внѣшнимъ міромъ. Здѣсь-же, въ этихъ крупныхъ центрахъ городской жизни, выяснялась необходимость установленія и какихъ либо внѣшнихъ признаковъ принадлежности къ общинѣ, и опредѣленія тѣхъ основъ этики, на началахъ которой возможно было созиданіе общественной совѣсти христіанства. Надо было вбивать устои христіанской жизни, закладывать зданіе крѣпкой и долговѣчной церковной организаціи. И это дѣло естественно оказалось переданнымъ въ руки все тѣхъ же лицъ, облеченныхъ авторитетомъ во внѣшнихъ и внутреннихъ дѣлахъ общины, и являвшихся представителями ея во всѣхъ сношеніяхъ съ міромъ и свѣтской властью. То были предстоятели общинъ, пресвитеры и епископы, среди которыхъ послѣдніе, игравшіе сперва роль предсѣдателей собраній, стали быстро пріобрѣтать все большее и большее значеніе, и вскорѣ сосредоточили въ своихъ рукахъ полноту авторитета и власти. Къ

концу I вѣка уже повсемѣстно выяснялась эта эволюція христіанской общины въ сторону сплоченной организаціи съ епископомъ во главѣ, и въ теченіе II вѣка всюду завершился процессъ перенесенія всего моральнаго вѣса общины на личность стоящаго во главѣ ея епископа, авторитетъ котораго сталъ безграничнымъ не только въ вопросахъ религіознаго міросозерцанія, но и въ дѣлѣ разъясненія всѣхъ конфликтовъ христіанскаго сознанія съ реальными условіями жизненнаго быта.

Организацію общины однако отнюдь не слѣдуетъ понимать какъ отдѣленіе членовъ ея отъ вѣшняго міра. Это отдѣленіе никогда не проводилось фактически въ христіанствѣ. Мы видѣли, какъ опредѣленно высказывался Павелъ въ смыслѣ сохраненія всѣхъ вѣшнихъ жизненныхъ условій, «въ нихже призванъ былъ» христіанинъ. Полтораста лѣтъ спустя Тертуліанъ съ гордостью указывалъ, что христіане наполнили всю общественную жизнь, что они — и на форумѣ, и на ярмаркахъ, и въ баняхъ, что они занимаются всѣмъ тѣмъ, чѣмъ заняты и другіе люди: и торговлей, и мореплаваніемъ, и военною службою, и хлѣбопашествомъ¹⁾. На Востокѣ болѣе, чѣмъ гдѣ либо, религіозные запросы отдѣлялись отъ вѣшнихъ формъ жизни, и христіанское сознаніе нисколько не препятствовало выполненію всѣхъ гражданскихъ обязанностей²⁾. Но организація христіанской общины носила характеръ упорядоченія внутренней жизни ея, установленія этическихъ принциповъ, необходимыхъ для христіанской совѣсти, установленія порядка собраній, разъясненія взаимоотношеній вѣрующихъ, сходящихся для радостнаго прославленія Откровенія. Епископы должны были заботиться объ устраненіи вредныхъ вліяній, о сохраненіи въ чистотѣ традицій, унаслѣдованной отъ первыхъ благовѣстителей; вѣрующіе приучались къ милосердію, къ щедрости, къ любовному отношенію другъ къ другу. Въ этихъ общинахъ дышалось легко; ихъ члены находили здѣсь душевный покой, временное забвеніе мірскихъ заботъ. Точно въ большой семьѣ, члены которой живутъ отдѣльной жизнью, но поддерживаются на своихъ разнообразныхъ жизненныхъ поприщахъ сознаніемъ

¹⁾ Apolog. XLII.

²⁾ Cf. Cumont, *Les Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, p. 26: «On pouvait devenir chrétien et rester bon citoyen; on aimait à faire l'éloge de sa ville natale, on y exerçait des fonctions publiques, on déposait aux archives la copie de son testament, etc». Cf. Harnack, *Miss. u. Ausr.*

семейнаго единства и крѣпкихъ родственныхъ привязанностей, — такъ и въ первобытной христіанской общинѣ каждый членъ ея, живя особой жизнью «въ своемъ званіи», носилъ въ сердцѣ бодрое сознаніе теплой братской любви и единенія, скрѣпленнаго моментами общей духовной радости. Какія вышнія формы товарищества или родственной связи могли сравниться съ внутренней связью людей, вмѣстѣ переживавшихъ священныя трепеть экстаза!

Требованіе аскетизма, лежавшее въ основѣ христіанской проповѣди, также не являлось поводомъ къ отчужденію отъ вышняго міра. Оно вполне согласовалось съ духомъ времени, съ религіозно-философскими запросами античнаго міра, и христіане съ особенной гордостью могли указывать на аскетическіе подвиги своихъ единовѣрцевъ, зная, что они такими указаніями возбуждали всеобщее сочувствіе въ гораздо большей мѣрѣ, нежели разными проявленіями кротости и милосердія. По отношенію къ послѣднимъ было возможно пренебреженіе со стороны міра, совершенно чуждаго сентиментальности и безразлично сторонящагося всякой немощи духовной или физической. Но аскетическіе идеалы были общимъ достояніемъ, общимъ проявленіемъ религіозно-философскаго сознанія, — въ немъ лежала самая глубокая связь между древнимъ мышленіемъ и новою религіею.

Съ этими идеалами гармонировало и особенное, благоговѣйное отношеніе къ женщинамъ, столь характерное для первобытнаго христіанства, что постепенныя измѣненія въ этихъ отношеніяхъ и во взглядахъ на роль женщины въ общинѣ являются однимъ изъ лучшихъ показателей постепенной эволюціи христіанскаго міросозерцанія.

Апостолъ Павелъ, провозгласившій принципъ: «нѣтъ мужескій полъ, ни женскій», — самъ однако не доводилъ этой мысли до полнаго практическаго осуществленія: въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ намѣчалъ первыя основы внутренней организаціи общины, онъ точно колебался передъ необходимостью провозглашенія полнаго равноправія женщинъ, предоставленія имъ всѣхъ полномочій учительства, пророчества, совершенія таинственныхъ обрядовъ. Эта нерѣшительность крайнѣ любопытна для психологін Павла; она доказываетъ, что смѣлый новаторъ въ этомъ случаѣ не могъ вполне отрѣшиться отъ старо-еврейскаго взгляда на женщину, какъ на низшее суще-

ство. Несмотря на принципиальное и столь рѣшительно высказанное отрицаніе подобнаго взгляда, Павелъ однако давалъ совѣты и указанія въ смыслѣ подчиненія женщинъ особо-строгой дисциплинѣ, лишенія ихъ права голоса въ церкви и т. п.; ему видимо претила возможность для женщины занять первенствующее положеніе въ общинѣ, быть центромъ вниманія и духовнаго подъема. Но въ данномъ случаѣ христіанское мышленіе, подхваченное волною мистицизма, быстро опередило эти первичныя формы и стерло слѣды этихъ колебаній Апостола языковъ. Христіанство пошло по стезямъ духовныхъ братствъ древняго міра, и женщины быстро заняли въ немъ такое-же выдающееся положеніе, какъ и въ этихъ мистическихъ организаціяхъ.

Надо вспомнить, что въ нѣкоторыхъ религіозныхъ организаціяхъ (напр. въ таинствахъ Діониса) женщины играли едва ли не главную роль, и являлись по преимуществу совершительницами таинственныхъ обрядовъ. «Вакханки» имѣли преобладающее значеніе въ мистическихъ сборищахъ, установленныхъ для поминовенія растерзаннаго бога—Діониса; въ культѣ Адониса главная часть обрядности заключалась въ весеннихъ процессіяхъ женщинъ, оплакивавшихъ безвременно погибшаго юношу-бога. Эту роль женщинъ мы можемъ прослѣдить почти во всѣхъ мистеріяхъ, посвященныхъ разнымъ проявленіямъ идеи страждущаго божества. Преобладаніе женскаго элемента сказывалось не только въ публичныхъ церемоніяхъ подобнаго рода, но и въ болѣе серьезныхъ формахъ нѣкоторыхъ религіозно-философскихъ организаціяхъ. Такъ, въ пифагорейскихъ братствахъ, гдѣ принципъ женскаго равноправія былъ доведенъ до конца, женщины могли занимать первенствующее мѣсто; античная традиція сохранила свѣдѣнія о томъ, что послѣ смерти самого Пифагора во главѣ всей его школы стояла ученица его Феано (иногда ее считали женой Пифагора). Количество женщинъ послѣдовательницъ пифагорейства было настолько велико, что біографъ Пифагора, перечисляя ближайшихъ и славнѣйшихъ его учениковъ, называетъ въ числѣ ихъ 17 женщинъ¹⁾. Въ родственномъ пифагорейству движеніи позднѣйшаго неоплатонизма женщины продолжали занимать выдающееся положеніе, и даже въ еще болѣе позднюю эпоху, совре-

¹⁾ Jambli. *De Pythag. vita*, sub fin.

менную полной побѣдѣ христіанства, онѣ стояли во главѣ цѣлыхъ школъ, занимали философскія кафедръ. Такъ, въ началѣ V вѣка мы видимъ во главѣ Александрійской школы знаменитую Инацію (+ 415), и около того же времени на Аѳинской кафедрѣ Асклепигенію. Античный міръ высоко цѣнилъ чуткость женскаго пониманія, его способность къ экзальтаціи, къ душевному горѣнію. Христіанская мысль не могла не пойти по тому-же пути.

Самъ Христосъ, окруженный любимыми ученицами, являлъ примѣръ теплаго отношенія къ женщинамъ и къ ихъ восторженной преданности воспринятой идеѣ, возлюбленному Учителю. И христіанская традиція первыхъ вѣковъ съ особенной нѣжностью отѣнила эту любовь и довѣріе Божественнаго Учителя къ Своимъ послѣдовательницамъ; въ наиболѣе мистическихъ кругахъ христіанства это довѣріе Христа къ чуткости Своихъ любимыхъ ученицъ настойчиво подчеркивалось,—эти избранныя ученицы считались удостоенными особыхъ откровеній Учителя. Создалась цѣлая апокрифическая литература, содержащая будто-бы часть этихъ таинственныхъ откровеній и бесѣдъ Христа съ ученицами (въ «Евангеліи Египтянъ» съ Саломіей, въ «Pistis Sophia» съ Маріей и мн. др.). Были даже цѣлые мистическіе трактаты, носившіе заглавія «Большихъ и малыхъ вопросовъ Маріи (Христу)», *Γέννησ Μαρίας* и т. п. Въ упомянутой мистической книгѣ «Pistis Sophia», содержание которой состоитъ изъ ряда бесѣдъ Христа съ учениками уже послѣ Его воскресенія, мы даже находимъ любопытное указаніе на ревность Петра и прочихъ апостоловъ къ Маріин и другимъ женщинамъ, достаиваемымъ особаго вниманія Учителя. Согласно этой традиціи и высокому примѣру Самого Христа, всѣ крупныя личности первобытной исторіи христіанства стали изображаться въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ избранными послѣдовательницами. У самого Павла оказалась любимица и вѣрная спутница въ лицѣ юной и прекрасной дѣвы—Оеклы, обращенной имъ въ христіанство въ ликаонскомъ городѣ Иконіи. Преданія о Оеклѣ настолько тѣсно сплелись съ обликомъ Павла, что уже съ середины II вѣка произошло сліяніе письменныхъ традицій о нихъ, и наряду со старѣйшими «Дѣяніями Павла» или взявши ихъ стали ходить по рукамъ «Дѣянія Павла и Оеклы», составленные, по словамъ Тертуліана, какимъ-то

малоазійскимъ пресвитеромъ ¹⁾). Почетное положеніе женщины въ христіанской общинѣ настолько бросалось въ глаза, что враги христіанства не разъ на этомъ основаніи пытались доказать вздорность ученія, обращеннаго «къ дѣвушкамъ и старухамъ», и вызывали этимъ горячія опроверженія христіанскихъ апологетовъ. «Наши женщины философствуютъ», — писалъ Таціанъ въ своей «Рѣчи противъ эллиновъ», и съ гордостью сравнивалъ женщинъ, преданныхъ христіанству, съ представительницами античной философіи, а христіанскихъ дѣвъ, «поющихъ за прѣлками божественныя пѣсни», — съ древними поэтессами вроде Сафо, Праксиллы и др. ²⁾).

Въ первобытной Церкви это благоговѣйное отношеніе къ женщинамъ сказывалось не столько въ участіи особо — поставляемыхъ *диакониссъ* наравнѣ съ діаконами въ служеніи нуждамъ общины (а также и въ богослужебныхъ обрядахъ), — сколько въ особомъ почитаніи, воздаваемомъ женщинамъ пророчицѣ, дѣвѣ-носителъницѣ высшихъ идеаловъ цѣломудрія и чистоты. Въ тѣхъ условіяхъ, среди которыхъ развивались христіанскія общины, женщина и въ особенности молодая дѣвушка изъ хорошей языческой семьи, тайкомъ посѣщавшая братскія собранія, являлась дѣйствительно героиней, пренебрегавшей рискомъ самыхъ тяжелыхъ послѣдствій своего увлеченія Христовымъ ученіемъ. Иногда бдительность надзора за ней въ родительскомъ домѣ побуждала ее къ бѣгству изъ подъ гнета семейныхъ условій, ставшихъ невыносимыми, въ особенности когда этотъ гнетъ усиливался принужденіемъ къ браку, угодному родителямъ, но ненавистному юной дѣвушкѣ, воспринявшей жадною душою христіанскіе аскетическіе идеалы. Подобное бѣгство изъ-подъ родительскаго крова, однако, было перѣдко сопряжено съ большою опасностью, и притомъ навлекало гнѣвъ семьи и ея сородичей на всю христіанскую общину. Вся литература «житій святыхъ» полна случаевъ преслѣдованій, начатыхъ богатой или знатной семьей противъ христіанъ, укрывшихъ бѣглицу — дочь; иногда такое преслѣдованіе завершалось тяжелой карой, постигавшей не только виновницу, но и другихъ членовъ общины, въ особенности предстоятелей ея. Такой участи, т. е. истязаніямъ

¹⁾ Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De cir. illustr.* VII. Cf. Harnack, *Altchrist. Litter.* I, 50, 6. О роли женщинъ вообще въ «Дѣяніяхъ Павла» см. Harnack, *Miss. und Ausbreit.* II, 58.

²⁾ Tat. *Oratio ad gr.*, 33.

по инициативѣ оскорбленныхъ родителей и покинутого жениха, подверглась, по преданію, только что упомянутая нами Оекла, ученица и спутница Апостола Павла, удостоенная Церковью званія первомученицы и равноапостольной ¹⁾).

Мы вправѣ предположить, что въ теченіе первыхъ десятилѣтій христіанской исторіи враждебное отношеніе къ послѣдователямъ Христа вызывалось главнымъ образомъ подобными случаями обращенія молодыхъ женщинъ, отказывавшихся, ради идеаловъ христіанскаго цѣломудрія, отъ сожитія съ мужьями, или отъ брака съ предложенными женихами: объ иныхъ-же оффиціальныхъ поводахъ къ гоненіямъ мы не имѣемъ свѣдѣній въ теченіе всего I вѣка, за исключеніемъ кровавой вспышки при Неронѣ, вызванной заподозрѣніемъ христіанъ въ поджогѣ Рима ²⁾). Христіанство въ своей первобытной чистотѣ не являлось опасностью для государства и не могло вызвать правительственныхъ репрессій. Но его пренебрежительное отношеніе къ семейному началу наложило на него опредѣленный отпечатокъ съ первыхъ дней его развитія; вольныя радости экстаза, столь легко умѣщавшіяся въ укладъ равнодушной общественной жизни, были несомѣстимы съ семейными отношеніями, предъявляющими нныя требованія къ человѣческой психологій, глубже затрагивающими человѣческую душу и ея сокровенную жизнь. Семейный бытъ ложился тяжкимъ гнетомъ на юную душу, томимую духовной тоской и жаждой просвѣтлѣнія. Надъ нимъ тяготѣлъ ничѣмъ не заглушаемый приговоръ: «враги человѣку домашніе его».

Отрицательное отношеніе христіанства къ семейному началу выразилось, быть можетъ, наиболѣе ярко въ оригинальномъ обычаѣ, весьма характерномъ для первобытной христіанской общины, а именно въ духовномъ бракѣ.

Этотъ обычай заключался въ томъ, что въ домъ безбрачнаго христіанина-аскета поселялась дѣвушка христіанка, также принесшая обѣтъ безусловнаго цѣломудрія; ихъ совмѣстная жизнь слагалась въ видѣ духовнаго союза, совершенно чистыхъ братскихъ отношеній, почти естественныхъ между «бра-

¹⁾ *Acta Pauli et Theclae*, pass. (см. Четьи-Минен, 24-го Сентябрю).

²⁾ Краткое (и притомъ далеко не повсемѣстное) гоненіе при Доміціанѣ было, въ сущности, направлено противъ евреевъ, съ которыми тогда еще смѣшивали христіанъ.

томъ» и «сестрой», преодолевшими всякія плотскія наклонности. Въ этой тяжелой борьбѣ духа съ плотью братья и сестры находили другъ въ другѣ взаимную поддержку, и совмѣстный подвигъ воздержанія былъ главной основой духовнаго союза. Но помимо того, духовный бракъ имѣлъ и практическое значеніе въ мірѣ, гдѣ дѣвушка христіанка, уходя изъ языческаго дома во избѣжаніе брака по принужденію и ненавистныхъ семейныхъ узъ, лишалась, такимъ образомъ, пріюта и защиты, и находила ихъ въ домѣ брата — христіанна. Въ то-же время, такія «сестры» замѣняли для безбрачныхъ братьевъ ту обстановку семейнаго очага, отъ которой они по аскетическимъ соображеніямъ отреклись. Хрустальная чистота нравовъ христіанской общины создала идеаль кроткой и чистой Мары, пекущейся о своихъ братьяхъ во Христѣ: для цѣлой общины эту роль играли особо — поставленные вдовицы, а въ частныхъ домахъ братьевъ, — духовныя супруги — сестры. Въ этихъ обычаяхъ христіанство впервые явило мірупримѣръ повсѣдневнаго примѣненія женскаго самоотверженія, жажды подвига, такъ часто сочетающейся въ женской психологій съ кроткой преданностью одному избраннику. То было проявленіе такой глубины проникновенія въ человѣческую душу, рядомъ съ которой особенно ярко выступаетъ все убожество нашей современной жизни съ ея условностями, съ ея тѣсными рамками приличій и *pruderie*. Чистый порывъ религіознаго восторга создавалъ условія жизни, при которыхъ духъ высоко и вольно парилъ надъ всякой житейской скверной.

Первые примѣры такого радостнаго и чистаго братскаго общенія были почерпнуты, какъ мы уже видѣли, изъ традицій о Самомъ Основателѣ христіанства и объ окружавшихъ Его восторженныхъ женщинахъ, отдававшихъ возлюбленному Учителю все сокровища своей души. Постоянные-же духовные союзы, скрѣпленные совмѣстной дѣятельностью во имя Христова, появились въ христіанской общинѣ уже со временъ апостольскихъ; на нихъ можно найти указаніе и въ посланіи апостола Павла къ Коринѳянамъ ¹⁾. Этотъ обычай прочно укоренился въ Церкви, былъ въ полномъ расцвѣтѣ въ I, II вѣкѣ, создалъ особенное настроеніе радости и теплоты въ братскихъ собраніяхъ, набрасывалъ на внутреннюю жизнь общины покровъ без-

¹⁾ I Кор. VII, 36-38, а также I Кор. IX, 5.

плотной мечты ¹⁾. Изъ быта первыхъ послѣдователей христіанства духовный бракъ былъ перенесенъ въ жизнь духовенства: предстоятели Церкви, пресвитеры, епископы бывали часто въ союзѣ съ духовными супругами, носившими особое названіе *subintroductae*, *συνεισαχτοί*. Въ III, IV вв. этотъ обычай сосредоточивался уже исключительно въ бытѣ духовенства, въ виду упадка среди мірянъ аскетическихъ идеаловъ, необходимыхъ для установленія истинно—цѣломудренныхъ отношеній. Но, къ сожалѣнію, общій упадокъ нравовъ уже ощущался и въ духовенствѣ, духовные союзы давали поводъ къ всевозможнымъ злоупотребленіямъ, соблазнамъ и скандаламъ, чѣмъ вызывали грозныя обличенія со стороны Отцовъ Церкви и цѣлый рядъ церковныхъ запретовъ. Осужденіе этого обычая вынесено и Анкирскимъ соборомъ на Востокѣ въ 314 г. (прав. 19), и почти одновременно Эльвирскимъ соборомъ на Западѣ (ок. 303—306 г.) ²⁾. Первый вселенскій Никейскій соборъ 325 г. категорически запретилъ введеніе женщинъ—*subintroductae* въ дома духовныхъ лицъ (прав. 3-е), и это постановленіе неоднократно подтверждалось послѣдующими соборами, а также святоотеческой литературой и обличительными рѣчами пастырей Церкви (какъ напр. Іоанна Златоуста), громившими этотъ обычай, какъ поводъ къ постоянному соблазну.

Былая свѣтлая мечта о безплотномъ союзѣ превратилась въ уродливое и грязное пятно на церковной жизни, которое приходилось уничтожать самымъ рѣшительнымъ образомъ; огрубѣвшій міръ уже не могъ вмѣстить былаго идеала, и онъ отпалъ. Но воспоминаніе о немъ, освобожденное отъ всякой укоризны, должно быть лучшимъ свидѣтельствомъ чистоты и подъема духа въ первобытномъ христіанствѣ. То былъ порывъ мистическаго восторга, на краткій мигъ порвавшій всѣ оковы плоти и вознесшій человѣческій духъ на такую высоту, что, казалось, вотъ сейчасъ должны рухнуть послѣднія преграды и душа сольется съ свѣтомъ Божества. То былъ моментъ сверхъестественнаго подъема, однажды пережитый человѣчествомъ. Пусть этотъ краткій мигъ смѣнился вѣками пошлости, и свѣтлая мечта погасла въ сѣромъ туманѣ

¹⁾ См. книгу «Пастырь» Ерма (Simil. IX, 10). Tertull. *De exhort. castit.* XII. *De monogamia*, XVI.

²⁾ Первое по времени соборное осужденіе этого обычая—въ 271 г. въ Антиохіи, по дѣлу Павла Самосатскаго (См. Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 30). Ср. Кипріяна Кароагенскаго *Epist. 64 ad Pomponium*.

забвенія. Нашъ тусклый, оскудѣвшій міръ донинѣ живетъ лишь безсознательнымъ пережиткомъ этого прошлаго, этихъ мгновеній божественнаго восторга, подобно тому, какъ остывшая планета, продолжая свое бездушное круговращеніе въ міровой эволюціи, жива еще лишь былой теплотой и пережиткомъ того стихійнаго, хаотичнаго горѣнія, что создало когда-то изъ нея небесное свѣтило¹⁾...

Subintroductae не сразу были вычеркнуты изъ церковной жизни соборными постановленіями. Обычай, импавшій съ высшихъ степеней идеализма въ муть скрытаго грѣха, кое-гдѣ держался до V, даже до VI вѣка, ложась темнымъ пятномъ на бытъ духовенства. Борьба противъ него сопровождалась усиленной реакціей противъ вліянія женскаго элемента въ жизни христіанской Церкви. Даже роль діакоиссъ стала всячески урѣзываться; имъ было предоставлено лишь обслуживаніе женской части собранія вѣрующихъ въ тѣхъ случаяхъ, когда болѣзненная христіанская стыдливость не допускала прикосновенія и даже присутствія діакона-мужчины (напримѣръ при обрядѣ крещенія). Но и въ этой роли женщины внушали какую-то брезгливость; ихъ присутствіе въ алтарѣ было признано нестерпимымъ (44-е пост. Лаодикійскаго собора 346 года), ихъ значеніе въ церковной жизни подвергалось и дальнѣйшимъ всевозможнымъ ограниченіямъ, и самое званіе діакоиссъ осталось лишь пустымъ звукомъ, ненужнымъ пережиткомъ старины, лишенымъ даже вѣшняго признака священнослуженія:—рукоположенія (постановленіе 19-ое Никейскаго собора,—I вселенскаго—325 г.).

Изъ жизни христіанской общины роль женскаго элемента была вычеркнута. Лишь въ монашествѣ и въ его стремленіяхъ къ идеалу подвижничества женщина являлась попрежнему полноправной, лишь здѣсь надъ ней сверкалъ былой ореолъ. Но въ новомъ общественномъ строѣ, создаваемомъ христіанствомъ на развалинахъ древняго міра, для нея уже не было мѣста, она

¹⁾ Вопросъ о духовныхъ союзахъ и о значеніи ихъ для исторіи христіанской этики прекрасно разработанъ Ахелсомъ: Achelis, *Virgines subintroductae, Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs. (Texte und Untersuch., Leipzig, 1902)*. Въ этомъ-же изданіи см. Hugo Koch, *Virgines Christi*. См. также Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der Christlichen Kirche* (Göttingen, 1902).

оказалась въ приниженномъ положеніи, ея роль на долгіе вѣка была кончена.

Однако мы далеко отвлеклись отъ первобытной христіанской общины, и должны вернуться къ тому моменту, когда развитіе ея организаціи вызвало потребность выясненія ея отношеній къ вышнему міру, и создало необходимость выработки какой-либо формулы законнаго существованія.

Несмотря на то, что организація Церкви имѣла чисто-внутреннее значеніе и не затрагивала общественнаго положенія христіанина, самый фактъ существованія религіознаго сообщества, устанавливавшаго для своихъ членовъ періодическія собранія, нуждался въ какомъ-либо признаніи со стороны свѣтской власти. Эта потребность въ легализаціи выяснялась все съ большей остротой по мѣрѣ распространенія христіанства и привлеченія имъ народныхъ массъ.

Мы уже указывали на то, что это распространеніе совершалось чрезвычайяно быстро. Даже при Неронѣ, едва 20 лѣтъ послѣ первой проповѣди апостоловъ въ Иерусалимѣ, количество христіанъ въ Римѣ представлялось уже внушительнымъ ¹⁾. Менѣе полувѣка спустя одинъ изъ намѣстниковъ въ Малой Азіи. Вонинскій правитель Плиній, уже доносилъ императору Траяну, что языческіе храмы пустовали, скотопромышленники терпѣли большіе убытки вслѣдствіе сокращенія спроса на жертвенное мясо, и среди населенія наблюдался массовый переходъ въ христіанство ²⁾. Къ этому времени (начало II в.) церковная власть была уже почти повсемѣстно организована, вниманіе ея поглощалось внутренними несогласіями и выработкой догматическихъ опредѣленій,—вопросъ объ установленіи какой-либо формы для свободы собраній представлялся неотложнымъ.

Римское правительство крайнѣе подозрительно относилось ко всякаго рода сообществамъ, и право на собранія давало весьма неохотно. Мы имѣемъ любопытный примѣръ отрицательнаго отношенія ко всякимъ союзамъ въ отказѣ имп. Траяна дать разрѣшеніе на учрежденіе въ городѣ Никомидіи (столицѣ Вониніи) вольной пожарной дружины; несмотря на то, что самъ намѣстникъ императорскій Плиній доносилъ о желательности учрежденія подобной дружины и указывалъ на необходимость

¹⁾ Tacit. *Annal.* XV, 41.

²⁾ Plin. *Epist. ad Tr.* XCVI (XCVII).

борьбы съ частыми пожарами, на возможность ограниченія количества членовъ дружины опредѣленной цифрой 150 и т. д., императоръ отвѣтилъ рѣшительнымъ запретомъ и заявленіемъ о принципиальномъ нежеланіи разрѣшать какіе-бы то ни было союзы, «ибо они всегда вырождаются во вредныя и опасныя сообщества»¹⁾. Если вспомнить, что Плиній пользовался особымъ довѣріемъ императора и былъ посланъ имъ въ Винонію для восстановленія порядка и экономическаго благосостоянія малоазійскихъ провинцій, разоренныхъ прежними правителями, что для этой миссіи онъ былъ облеченъ особо-широкими полномочіями,—то фактъ отказа Траяна удовлетворить ходатайство, поддержанное самимъ намѣстникомъ, приобретаетъ особое значеніе: въ данномъ случаѣ императоръ, несмотря на полное довѣріе къ Плинію, не считалъ возможнымъ допустить малѣйшаго отступленія отъ принципиальнаго взгляда на союзы и общества, какъ на вредное и нежелательное явленіе. Само собою разумѣется, что при подобныхъ правительственныхъ воззрѣніяхъ не могло быть и рѣчи о свободѣ собраний. Для того, чтобы вѣрующіе получали возможность сходиться для совершенія религіозныхъ обрядовъ, христіанству пришлось приблизиться къ типу какихъ-либо легализованныхъ сообществъ (*collegia licita*): образецъ его оно нашло въ такъ называемыхъ погребальныхъ союзахъ, *collegia funeraticia*.

Эти коллегіи были терпимы правительствомъ потому, что возникновеніе ихъ вызывалось дѣйствительно острой потребностью. Въ виду отсутствія общественныхъ кладбищъ, частные люди были лишены возможности обезпечить себѣ приличное погребеніе; богатая знать могла воздвигать себѣ мавзолеи, но эта роскошь была конечно доступна лишь немногимъ, и для громадной массы населенія вопросъ о погребеніи усопшихъ безъ крупныхъ расходовъ являлся тяжелой задачей; между тѣмъ каждый содрогался отъ мысли попасть послѣ смерти въ ужасныя ямы (*puticula*), куда стаскивались мертвыя тѣла вмѣстѣ со всякой падалью. Отвѣтомъ на эту потребность и явились общества взаимной помощи на случай смерти, носившія названіе *collegia funeraticia*. Члены этихъ коллегій вносили одновременно пли

¹⁾ *Epist. Plin. ad Tr. XXXIII (XLII), et Tr. ad Plin. XXXIV (XLIII): «Quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis, qui in idem contracti fuerint, nefariae sodalitates hetaeriaeque brevi fient».*

ежемѣсячно опредѣленный взносъ въ общую кассу, на которую ложились затѣмъ расходы по погребенію каждаго участника, а также содержаніе «колумбарія» (columbarium), т. е. особаго сооружения для храненія урнъ съ прахомъ. Этимъ погребальнымъ союзамъ было предоставлено право устраивать періодическія собранія для обсужденія нуждъ общества и для поминовенія своихъ усопшихъ членовъ; подобныя поминки сопровождались обѣдами, общими трапезами и т. п.; кромѣ того эти коллегіи имѣли право назначать себѣ извѣстные праздники и въ эти дни устраивать особо-торжественныя собранія. Отсюда видно, что подобныя организаціи представлялись весьма удобными для осуществленія потребностей христіанскаго культа, и юныя христіанскія общины не замедлили воспользоваться этимъ образцомъ, по мѣрѣ возможности примыкая къ типу погребальныхъ коллегій и вмѣстѣ съ ними развиваясь уже въ видѣ легализованныхъ союзовъ¹⁾.

Ко времени полнаго расцвѣта христіанства появился и другой типъ обществъ, добившихся законнаго признанія. То были чисто-религіозныя союзы, носившіе греческое названіе *θίασοι*; они учреждались въ честь того или другого бога, не входившаго въ официальный римскій пантеонъ, и члены ихъ набирались преимущественно изъ инородцевъ, переполнявшихъ міровую столицу. Признаніемъ этихъ союзовъ римское правительство давало новое доказательство своей широкой вѣротерпимости, готовой уважать всякіе религіозныя культы, если только въ нихъ не усматривалось опасности съ государственной точки зрѣнія. Эти *θίασοι* были лишены всякаго политическаго значенія, члены

¹⁾ Вопросъ о сближеніи христіанскихъ организацій съ погребальными коллегіями часто разрабатывался научной критикой и донынѣ не вполнѣ выясненъ, но можно считать несомнѣнно доказаннымъ тотъ фактъ, что близость въ типѣ этихъ организацій нельзя объяснить случайнымъ сходствомъ. Почти всѣ ученые изслѣдователи нашего времени признаютъ, что христіанство прибѣгало къ маскированію подъ типомъ *collegia funeraticia* для обезпеченія себѣ сравнительнаго спокойствія. Только Дюенъ (*Histoire ancienne de l'Eglise*, tome I, pp. 384 — 387) почему-то пытался опровергнуть это мнѣніе, но его аргументація слаба. Замѣтныя ксатти, что значеніе катакомбъ въ исторіи древняго христіанства объясняется именно тѣмъ, что вѣрующіе могли здѣсь безопасно собираться для богослуженія подъ предлогомъ погребальныхъ церемоній и поминокъ. Римскіе христіане находили въ катакомбахъ убѣжище не потому, что въ этихъ подземельяхъ можно было укрыться отъ бдительности полицейской власти,—какъ думаютъ многіе,—а потому, что катакомбы, какъ всякое мѣсто погребенія, сами по себѣ пользовались уваженіемъ и являлись для Римлянъ святиной (*locus religiosus*,—обычный терминъ для могилы).

ихъ собирались исключительно для чествованія своего божества, и легализація ихъ совершалась по заявленіи подлежащимъ властямъ, съ указаніемъ старшинъ и вообще лицъ, стоявшихъ во главѣ вновь-учреждаемаго союза. Эти союзы имѣли право получать взносы и приобретать, для надобностей культа, недвижимое имущество. Само собою разумѣется, что подобныя организаціи являлись самымъ подходящимъ образцомъ для гражданскаго устройства христіанскихъ общинъ, и дали возможность Церкви добиться хотя-бы косвеннаго признанія со стороны свѣтской власти. Съ середины II и въ особенности съ III вѣка христіанскія общины уже не скрывали своего существованія; онѣ являлись обладательницами значительнаго церковнаго имущества, и въ концѣ III в. мы уже видимъ случаи вмѣшательства свѣтской власти въ распредѣленіи этого имущества, въ водвореніи въ архіерейскомъ домѣ законнаго епископа вмѣсто низложеннаго соборомъ¹⁾ и т. п. Все это происходило еще до признанія христіанства дозволенной религіей, въ промежуткахъ между гоненіями, и поэтому было-бы совершенно необъяснимо, еслибъ мы здѣсь не имѣли дѣла съ простымъ фактомъ признанія правительствомъ религіознаго союза типа обыкновеннаго *diácoi*, юридически оформленнаго помимо своего духовнаго содержанія.

Но въ этихъ попыткахъ легализаціи скрывалась и громадная опасность для христіанства. Законная организація была возможна лишь при условіи сообщенія въ надлежащемъ порядкѣ списка лицъ, стоящихъ во главѣ общины (или вѣрнѣе религіознаго союза). Этотъ списокъ являлся оружіемъ противъ церкви въ тѣхъ вспышкахъ обостренной ненависти къ христіанству, которыя мы называемъ гоненіями. Съ III вѣка эти гоненія приняли характеръ планомѣрныхъ дѣйствій и начинались съ ареста и казни предстоятелей общинъ, и конфискаціи церковныхъ имуществъ; они являлись поэтому особенно тяжкими бѣдствіями для христіанства, угрожали самому существованію его, между тѣмъ какъ предшествовавшія гоненія II и конца I вѣка были направлены лишь противъ отдѣльных лицъ и поэтому не ослабляли общину въ такой страшной мѣрѣ. Самыя лютыя и послѣдовательныя гоненія (при Декиѣ въ 250 г., и въ особенности при Діоклетіанѣ въ концѣ III вѣка) происходили

¹⁾ Такъ было, напримѣръ, въ 272 г. въ дѣлѣ Павла Самосатскаго.

незадолго до признанія христіанства законной религіей (313 г.) и доказали, что всякая попытка легализаціи могла повести лишь къ ухудшенію положенія христіанства въ имперіи, пока оно оставалось по существу незаконнымъ вѣроученіемъ (*religio illicita*).

Тутъ является вопросъ: почему именно христіанство такъ долго не могло добиться разрѣшенія на законное существованіе, столь легко даваемое всевозможнымъ инымъ культамъ?

Причинъ на то было нѣсколько, и не всѣ онѣ были ясны даже самимъ современникамъ; сомнѣнія по этому поводу мы находимъ уже въ первомъ извѣстномъ намъ документѣ, касающемся преслѣдованія христіанъ, а именно въ цитированной уже нами перепискѣ императора Траяна со своимъ другомъ и на-мѣстникомъ въ Малой Азіи Плиніемъ. Послѣдній во время своего управленія Визоніей (111—113 г.) обратилъ вниманіе на неимовѣрное распространеніе христіанства и произвелъ дознание о сущности пропагандируемаго ученія. Придя къ заключенію, что христіане не представляютъ никакой опасности для государства и, повидимому, ничего дурного не дѣлаютъ, онъ представилъ императору подробное донесеніе о произведенномъ розыскѣ и запросилъ дальнѣйшихъ указаній¹⁾. На поставленный Плиніемъ вопросъ: подлежитъ-ли карѣ самый фактъ принадлежности къ христіанству, или же карать слѣдуетъ за преступленія, связанныя съ христіанской этикой (*flagitia cohaerentia pomini*), Траянъ не далъ опредѣленнаго отвѣта; онъ ограничился повелѣніемъ прекратить дальнѣйшіе розыскы, привлечь къ отвѣтственности христіанъ лишь при наличности доноса на нихъ, и карать виновнаго лишь въ случаѣ упорства²⁾. Такимъ образомъ, здѣсь не было отвѣта на вопросъ, за что собственно караются христіане, но предугадывался ходъ процесса, возбуждаемаго противъ каждаго христіанина въ отдѣльности: «*Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret*».

Этими словами Траяна опредѣлялось надолго отношеніе государственной власти къ христіанству, а именно: 1) всякій до-

¹⁾ Plin. *ep. ad. Tr.* XCVI (XCVII).

²⁾ *Ep. Tr. ad. Plin.*, XCVII (XCVIII).

ность (кроме анонимного) о принадлежности известного лица к христіанству имѣла слѣдствіемъ привлеченіе указанного лица къ суду¹⁾, 2) простого отреченія отъ христіанства, подтвержденнаго принесеніемъ жертвы официальнымъ богамъ, было достаточно для немедленного прекращенія дѣла, 3) только въ случаѣ упорства виновный подпадалъ подъ тяжкую кару закона. Ясно, что съ точки зрѣнія Траяна вся вина состояла лишь въ принадлежности къ нежелательному и подозрительному союзу, и поэтому простого отказа отъ участія въ немъ было достаточно для оправданія. Подобное рѣшеніе вопроса нельзя не признать мягкимъ съ точки зрѣнія римскаго государства, предъявлявшаго вообще столь строгія требованія исполненія гражданскаго долга. Но для христіанскаго сознанія здѣсь предстояло непреодолимое затрудненіе. Истинный христіанинъ не могъ отречься отъ Христа, не могъ принести жертвы языческимъ богамъ. Всякое прикосновеніе къ идоложертвенному мясу или овиіаму уже казалось ему оскверненіемъ. А между тѣмъ его упорный отказъ поклониться священнымъ звзаніямъ выдвигалъ противъ него новое, грозное обвиненіе: среди официальныхъ изображеній божествъ, передъ которыми происходилъ судъ, первое мѣсто занимала статуя императора, изображенія богини Рима (Dea Roma) и царствующаго «августа», обожествленнаго носителя римскаго величія. Отказываясь воздать божескія почести этимъ изображеніямъ, христіанинъ подпадалъ подъ страшное обвиненіе въ оскорбленіи величества (*crimen laesae majestatis*), въ открытомъ неуваженіи къ тому государственному идеалу, которымъ жило міровое сознаніе.

Здѣсь крылось скорбное недоразумѣніе, окутавшее зарю христіанства кровавою тмюю. Римское государство, именно вслѣдствіе своего равнодушія къ вопросамъ религіознаго убѣжденія, требовало лишь внѣшнихъ знаковъ уваженія къ своей святынь, къ олицетворенію государственнаго престола. А это внѣшнее поклоненіе именно и являлось неисполнимымъ требованіемъ для христіанина, который могъ вступать въ споръ о сущности религіозныхъ вопросовъ, но не могъ рѣшиться на публичное отреченіе отъ Христа и отъ благодати крещенія.

¹⁾ Это былъ обычный ходъ судебного процесса: въ римскомъ государствѣ не было прокурорскаго надзора, и уголовное преслѣдованіе возбуждалось исключительно по частнымъ доносамъ. См. Mommsen, *Römische Staatsrecht*.

Христіанство по существу никогда не было противогосударственнымъ ученіемъ. Наоборотъ, оно готово было мириться со всякими формами государственнаго строя, обезпечивавшими спокойное отправленіе религіозныхъ обязанностей. Мы уже видѣли, что оно не отрывало своихъ послѣдователей отъ условій гражданскаго быта, что христіане охотно несли всѣ обязанности общественнаго служенія, наполняли ряды римскихъ войскъ; болѣе того, христіанство неоднократно доказывало, что изъ всѣхъ формъ общественнаго строя оно готово было отдать предпочтеніе императорскому режиму, отчасти потому, что монархическій образъ правленія налагалъ менѣе сложныя гражданскія обязанности на обывателей и освобождалъ ихъ отъ неизбѣжныхъ при республикѣ партійныхъ заботъ и политиканства, оставляя больше простора для духовныхъ запросовъ,—отчасти вслѣдствіе свойственной всѣмъ мистикамъ безразличности къ толпѣ и къ ея интересамъ. Эту характерную безразличность мы можемъ уловить и у первыхъ христіанскихъ писателей, и въ рѣчахъ христіанскихъ исповѣдниковъ передъ судилищемъ. «Я готовъ объясниться съ тобой,—говорилъ св. Поликарпъ Смирнскій проконсулу на допросѣ, ибо намъ указано воздавать должную честь властямъ, поставленнымъ отъ Бога, но толпу я не признаю достойной того, чтобы передъ нею оправдываться» ¹⁾. Этими словами знаменитаго Смирнскаго епископа вполне опредѣлялось отношеніе христіанства, въ лицѣ его представителей и лучшихъ мыслителей, къ римскому государственному строю. Отрицая пренебрежительно всякое подчиненіе мнѣнію толпы, христіанство готово было столкнуться съ представителями государственнаго авторитета и общественной мысли. Тѣ эпизоды изъ жизни Ап. Павла, когда онъ заявлялъ о своихъ правахъ римскаго гражданина и апеллировалъ къ цезарю для защиты отъ своихъ сородичей ²⁾, могутъ служить характерными образцами истиннаго отношенія христіанъ къ Риму и его державной власти. И позднѣйшія свидѣтельства указываютъ на то, что христіане гордились римскимъ именемъ и подчеркивали свою готовность подчиниться всѣмъ требованіямъ государственной дисциплины ³⁾.

¹⁾ *Mart. Polyc.*, cf. *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 15. Судъ надъ Поликарпомъ, завершившійся мученическою смертью его на кострѣ, относится къ 155 г.

²⁾ Дѣян. XVI, 37; XXII, 25—28.

³⁾ Мы увидимъ дальше, что при составленіи позднѣйшихъ легендъ о судѣ надъ Иисусомъ Христомъ роль Пилата всячески смягчалась, и всю тя-

Въ цѣломъ рядѣ апологій, подаваемыхъ императорамъ въ видѣ ходатайствъ о прекращеніи гоненій, или просто распростра-няемыхъ по рукамъ, развивалась та же мысль. Апологеты доказывали, что христіане не отказываются ни отъ какихъ повинностей и обязательствъ, что они непрестанно возносятъ молитвы за императора, что ихъ вѣрнопоподданническія чувства не подлежатъ сомнѣнію. и спрашивали съ горечью, за что же ихъ караютъ¹⁾. Одинъ изъ знаменитыхъ малоазійскихъ епископовъ II в., Мелитонъ Сардійскій, въ апологіи, представленной императору Марку Аврелію, уже ясно заговаривалъ о возможности союза между государствомъ и церковною организациею²⁾. Во второмъ вѣкѣ по Р. Х. идеи Мелитона могли еще казаться странными, но въ теченіе слѣдующаго столѣтія онѣ быстро приблизились къ осуществленію, и когда, наконецъ, въ началѣ IV вѣка произошло полное сліяніе христіанства съ государственнымъ строемъ, то самый фактъ столь быстрого и тѣснаго

жесть Богоубійства стремился возложить на евреевъ, выставляя Пилата заступникомъ Божественнаго Обвиняемаго. Этой тенденціей проникнуты такъ называемыя «Дѣянія Пилата», апокрифическая книга, въ которую вошли всѣ преданія о судѣ надъ Христомъ. (См. *Acta Pilati, Evangelium Nicodemi* и пр. тексты у Тишендорфа, *Evangelia apocrypha*, II. Cf. Lipsius, *Pilatusacten*; Harnack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur*, I; Hennecke, *Neutestam. Apokryphen* и ми. др.).

¹⁾ Не имѣя возможности привести всѣ относящіяся сюда цитаты, за многочисленностью ихъ, можемъ лишь отослать читателя къ апологіямъ св. Іустина, Аппнагора Аѳинянина, Мелитона Сардійскаго, Осифила Антиохійскаго, Минувція Феликса, Тертулліана и др.

²⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 26. Нельзя не упомянуть объ одномъ любопытномъ фактѣ, характеризующемъ отношеніе христіанъ къ государству. Въ царствованіе Марка Аврелія, въ 174 году, во время тяжелаго похода противъ Квадовъ (на дунайской границѣ Имперіи) похъ личнымъ предводительствомъ императора, римское войско оказалось одинажды въ бѣдственномъ положеніи вслѣдствіе сильнаго зноя при отсутствіи питьевой воды; неожиданно грянула гроза и нахлынувшій ливень освѣжилъ истощенныхъ воиновъ, давъ имъ возможность утолить жажду. Официальная версія этого случая приписывала чудо внимательству Юпитера Капитолійскаго, но христіане громко заявляли, что чудо совершилось благодаря молитвамъ воиновъ-христіанъ, и въ особенности указывали на одинъ легионъ, сплошь составленный изъ христіанъ и будто бы получившій названіе *Legio Fulminata* въ признательную память о грозѣ, чудесно ниспосланной по его молитвѣ (Euseb. *Hist. Eccl.* V, 5. Tertul. *Apol.* и др.). Не вдаваясь въ разборъ этого преданія по существу, достаточно его отмѣтить, какъ характерное свидѣтельство о многочисленности христіанъ въ рядахъ арміи, и о рвеніи ихъ къ службѣ, къ обезпеченію успѣха римскаго оружія. Недаромъ христіанскіе писатели кичились тѣмъ, что христіане «спасли императора и армію». (О христіанахъ въ войскахъ см. Harnack, *Militia Christi*).

сліянія между ними сталъ лучшимъ опроверженіемъ мнѣнія, будто христіанство по существу враждебно духу государственности. Наоборотъ, старая, взлелѣнная на Востокѣ идея теократическаго государства нигдѣ не нашла такого блестящаго развитія, какъ именно въ христіанскомъ мірѣ, въ Византіи подѣ сѣбною императорскаго режима, въ Римѣ подѣ владычествомъ папѣ, и донинѣ идеи церкви и государства столь тѣсно связаны въ сознаніи христіанской Европы, что раздѣленіе ихъ практически неосуществимо. Тѣ-же гоненія, коими ознаменовались первые три вѣка существованія христіанской Церкви, вытекали не изъ принципиальной враждебности христіанства къ государству, а изъ своеобразнаго представленія о государственномъ престижѣ, царившемъ въ Римской державѣ. Римъ требовалъ не простаго подчиненія государственному принципу, а обожествленія его,—и это требованіе являлось несомнѣннымъ съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, съ его понятіемъ о бренности всего мірскаго.

Христіанинъ чувствовалъ себя «странникомъ и пришельцемъ на землѣ», а отъ него требовали обожанія земной отчизны. Въ этомъ и заключалось глубокое недоразумѣніе, порождавшее разнь между двумя высокими идеалами и приводившее ихъ къ ежечаснымъ столкновеніямъ.

Повторяемъ, что эти столкновенія почти никогда не вызывались самими христіанами. Возможно, что гдѣ-нибудь на Востокѣ, въ особо-экзальтированной средѣ, идеи отрицанія всего земнаго могли сказаться въ открытомъ выраженіи презрѣнія къ государственному строю: на это у насъ нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ. Есть указанія на единичные случаи неуваженія къ изображеніямъ боговъ, на попытки разбить священное изваяніе, чтобы доказать его безсиліе,—но эти случаи относятся къ позднѣйшему времени и свидѣлствуютъ о нараставшемъ среди христіанъ озлобленіи, какъ естественной реакціи противъ гоненій. Но, вообще говоря, преслѣдованія не находились въ связи съ такими единичными фактами. Ни уваженіе къ свѣтской власти, ни безусловное подчиненіе государственной дисциплинѣ и несеніе всѣхъ гражданскихъ обязанностей не могли оградить христіанина отъ возможнаго во всякую минуту доноса и обвиненія въ принадлежности къ недозволенному сообществу. Далѣе шла обычная картина судебного процесса, хорошо знакомая намъ и по описаніямъ мученическихъ подвиговъ, и по

официальнымъ документамъ¹⁾. Обвиняемому предлагался лишь вопросъ о принадлежности къ запретной сектѣ и, въ случаѣ утвердительнаго отвѣта, предъявлялось требованіе отказаться отъ званія христіанина и воскурить оиміамъ или оказать иной знакъ почитанія божественному изображенію (большей частью царской статуѣ). При упорномъ отказѣ обвиняемаго подчиниться этому требованію примѣнялись пытки, обычныя въ древнемъ судопроизводствѣ, и если не удавалось сломить его упорство, онъ подвергался казни, согласно законамъ: римскаго гражданина ожидало отсѣченіе головы, лица-же, не принадлежавшіе къ привилегированнымъ классамъ (*humiliores*), большей частью отдавались на съѣденіе хищнымъ звѣрямъ во время кровавыхъ зрѣлищъ, составлявшихъ любимую потѣху толпы. Въ лучшемъ случаѣ виновныхъ постигала тяжелая ссылка, или каторжные работы въ рудникахъ. Что касается лютой смерти въ амфитеатрѣ отъ зубовъ хищныхъ звѣрей, то она не являлась печальной привилегіей христіанъ, — какъ думаютъ нынѣ многіе, — ей подвергались почти всѣ преступники, и никакого количества ихъ не хватало для удовлетворенія кровожадныхъ инстинктовъ толпы, обожавшей эти ужасныя зрѣлища. И если дикій возгласъ «*christianos ad bestias!*» постоянно раздавался на улицахъ античныхъ городовъ, какъ свидѣлствуютъ о томъ христіанскіе апологеты²⁾, — то продиктованъ былъ онъ не столько ненавистью собственно къ христіанамъ, сколько ненасытной жаждою кровавыхъ потѣхъ.

Однако и ненависть къ христіанамъ несомнѣнно существовала среди широкихъ массъ и доходила до такого неистовства, что представителямъ власти перѣдко приходилось вступаться за обвиняемыхъ и ограждать ихъ отъ разъяренной толпы. Нельзя не подчеркнуть еще разъ, что римская власть, въ лицѣ проконсуловъ, префектовъ и другихъ представителей администраціи, относилась къ христіанамъ безъ всякаго озлобленія и часто проявляла нежеланіе прибѣгать къ карательнымъ мѣрамъ. Мы уже видѣли, какъ Плиній своими доброжелательными отзывами о христіанахъ пытался отвлечь отъ нихъ преслѣдованіе, юридически ненужное. Извѣстны случаи, когда лица, облученныя

¹⁾ См. Mommsen *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*; G. Boissier *La fin du paganisme (sous quelle loi tombaient les chrétiens?)*; В. В. Болотовъ, *Тексты по исторіи древней церкви*, II, I; и мн. др.

²⁾ Cf. Tertull. *Apolog* XXXVII.

судебно-административною властью, выказывали раздраженіе по поводу упорства христіанъ именно потому, что это упорство принуждало ихъ подвергнуть обвиняемыхъ законной карѣ и не давало возможности оставить дѣло безъ послѣдствій. Одинъ изъ проконсуловъ въ Малой Азіи при Коммодѣ, Аррій Антонинъ (184—185), начавшій розыскъ противъ христіанъ, пришелъ въ такое негодованіе отъ ихъ готовности заявлять о принадлежности къ запретному ученію, отъ ихъ жажды мученической смерти,—что всѣхъ прогналъ, и объявилъ имъ, что если они такъ желаютъ покончить съ собою, то найдутъ для того у себя дома веревки. Тертуліанъ ¹⁾ сохранилъ намъ свѣдѣнія и о нѣкоторыхъ проконсулахъ Африки конца II в., принимавшихъ мѣры къ огражденію христіанъ отъ тяжелой законной кары: такъ, одинъ изъ нихъ (Асперъ) открыто заявлялъ, что ему непріятны были доносы на христіанъ,—другой (Цинцій Северъ) самъ сообщалъ обвиняемымъ такую формулу отвѣта, которой судья могъ удовлетвориться для прекращенія дѣла.

Слѣдуетъ помнить, что самыя верхнія слои государственной власти неоднократно находились подъ обаяніемъ и непосредственнымъ вліяніемъ христіанскихъ идей. При зарожденіи христіанства, когда Павелъ упоминалъ о вѣрующихъ «отъ Кесарева дома» ²⁾, онъ могъ имѣть въ виду лишь дворцовыхъ служащихъ и «клиентовъ» императорскаго дома. Но уже императорская семья Флавіевъ несомнѣнно насчитывала среди своихъ членовъ христіанъ и въ царствованіе Домиціана двоюродный братъ его, Флавій Климентъ, былъ въ числѣ мучениковъ за вѣру (95 г.), а жена его, Флавія Домитилла, была сослана. Слѣдующая за тѣмъ династія Антониновъ, въ лицѣ императоровъ Траяна, Адриана, и въ особенности Антонина Пія и Марка Аврелія, отличалась религіознымъ консерватизмомъ, враждебнымъ христіанскому ученію, но уже сынъ Марка Аврелія, Коммодъ (180—192), былъ подъ сильнымъ вліяніемъ своей фаворитки Марціи, христіанки; такъ, она выпросила у него помилованіе всѣхъ христіанскихъ исповѣдниковъ, томившихся въ рудникахъ Сардиніи. При Септиміѣ Северѣ (193—211) римскій дворъ былъ дѣйствительно заполненъ христіанами; жена его, Юлія Домна, открыто покровительствовала всякимъ мисти-

¹⁾ Tertull. *Ad. Scap.*, 4, 5.

²⁾ Филипп. IV, 22.

ческимъ ученіямъ, сынъ ихъ Каракалла былъ съ дѣтства окруженъ христіанскими вліяніями, имѣлъ даже, повидимому, кормилицу-христіанку («lacte christiano educatus», сказалъ про него Тертуліанъ). Александръ Северъ (222—235)¹⁾ склонялся къ широкому религіозному синкретизму, въ которомъ было мѣсто и христіанскимъ идеямъ: въ божницѣ его помѣщалось изображеніе Іисуса Христа наравнѣ съ изображеніями Орфея и Аполлонія Тіанскаго; мать его, императрица Маммея (племянница Юліи Домны), была въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ лучшими христіанскими богословами своего времени: она вызывала къ себѣ для бесѣдъ Оригена, а знаменитый Ипполитъ римскій²⁾ посвятилъ ей одинъ изъ своихъ трактатовъ. Относительно императора Филиппа Аравитянина, занимавшаго престолъ съ 243 по 249 г., сложилось даже мнѣніе, что онъ самъ былъ христіаниномъ, хотя никакого подтвержденія этого преданія въ официальныхъ документахъ не найдено. У самого Діоклетіана, злѣйшаго врага христіанства на престолѣ, супруга его Приска и дочь Валерія были христіанками.

Подобные примѣры краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о томъ, что именно въ высшихъ слояхъ общества христіанство находило часто поддержку и явную благосклонность. Вопреки общераспространенному мнѣнію, будто христіанство было по существу религіею народныхъ массъ и носило характеръ демократическаго движенія,—вдумчивое изученіе историческихъ данныхъ вселяетъ непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что гоненія на христіанъ происходили не подъ давленіемъ свыше, а, наоборотъ, вслѣдствіе ненависти къ христіанству низшихъ слоевъ населенія, что преслѣдованія возбуждались большею частью по открытому требованію толпы. Правда, гоненіе при Декіѣ въ 250 г. носило характеръ правительственной борьбы съ христіанствомъ и его возрастающимъ вліяніемъ, но и оно было воздвигнуто при радостномъ одобреніи народныхъ массъ, и еще за годъ до появленія указа Декія городская чернь въ Александріи принялась за избіеніе христіанъ³⁾. Тѣ ученые, которые желали видѣть въ гоненіяхъ слѣдствіе принципиальной враждебности Римской правительственной власти къ хри-

¹⁾ См. Lamprid. *Alex.* pass. Cf. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*.

²⁾ О св. Ипполитѣ у насъ будетъ рѣчь впереди. См. далѣе, ч. III.

³⁾ Euseb., *Hist. Eccl.* VI, 41.

стіанству, какъ къ антигосударственному вѣроученію, тщетно пскали въ римскихъ законахъ опредѣленнаго постановленія: «non licet esse christianos»: такого запрета никогда не было, ибо, да будетъ еще разъ сказано, принадлежность къ христіанству каралась не по существу дѣла, а по обвиненію въ участіи въ недозволенномъ сообществѣ. Но тотъ фактъ, что въ этихъ обвиненіяхъ никогда не было недостатка, что, несмотря на законъ, каравшій клеветническій доносъ и на отсутствіе награды за доносъ, оказавшійся правильнымъ, противъ христіанъ ежедневно выступали добровольные обвинители, по заявленію которыхъ приходилось начинать жестокой процессъ, часто вопреки желанію представителей власти,—этотъ фактъ свидѣтельствуешь о сильной ненависти къ христіанамъ со стороны народныхъ массъ, о постоянной накаливаемости озлобленія, слѣдствіемъ котораго была вѣчная угроза преслѣдованія, возможность во всякое время кроваваго гоненія. И невольно возникаетъ вопросъ: чѣмъ было вызвано такое озлобленіе и почему народъ питалъ такую ненависть къ христіанамъ?

Тутъ приходится вернуться къ мысли, высказанной Плиніемъ¹⁾, о возможности подозрѣній въ преступленіяхъ, связанныхъ съ самымъ именемъ христіанина (*flagitia cohaerentia nomini*). Народная молва приписывала христіанамъ чудовищныя злодѣянія, будто-бы совершаемыя подъ покровомъ тайны на религіозныхъ собраніяхъ. Въ этихъ слухахъ сказывалось невѣжество грубой толпы, ея бессознательная вражда къ мистическому идеализму и ко всему возвышающемуся надъ ея собственнымъ уровнемъ. Но, къ сожалѣнію, самыя нелѣпыя обвиненія быстрѣе всего воспринимаются легковѣрною массою народною, и вокругъ имени христіанъ быстро обвилась легенда объ ужасныхъ преступленіяхъ, будто бы неразрывно связанныхъ съ христіанскою этикой. Ближайшимъ поводомъ къ такимъ обвиненіямъ были нѣкоторыя подробности христіанскаго быта, извѣстныя толпѣ лишь по наслышкѣ и недоступныя ея пониманію. Такъ, слухи о совершающемся у христіанъ обрядѣ Евхаристіи, причащенія кровью,—въ народномъ представленіи вырождались въ темную легенду о вкушеніи крови несчастнаго младенца, умерщвляемаго при совершеніи христіанскаго обряда. Символическое причащеніе Божественнымъ Тѣломъ и Кровью,

¹⁾ См. выше, *ер. Plin. ad. Tr. XCVI (XCVII)*.

подъ видомъ вина и хлѣба, давало поводъ утверждать, будто злополучный младенецъ, предназначенный къ кровавой жертвѣ, предварительно обмазывался тѣстомъ и въ такомъ видѣ разрѣзывался на части для раздачи участникамъ ужасной трапезы; употребленіе же вина истолковывалось, какъ потребность опьянѣнія для совершенія чудовищнаго обряда и для дальнѣйшихъ непотребствъ. Утверждали, что по совершеніи обряда кроваваго причащенія начинались сцены дикаго, повальнаго разврата, усугубленнаго будто-бы обязательнымъ кровосмѣшеніемъ: поводомъ къ этому омерзительному обвиненію служили враждебно истолкованные слухи о «вечеряхъ любви» и о трогательномъ обычаѣ христіанъ называть другъ друга «братомъ» и «сестрою» и обмѣниваться братскимъ лобзаніемъ ¹⁾).

Таковы были возмутительные слухи, которыми питалась народная ненависть къ христіанамъ. Напрасно въ защиту христіанской этики выступали негодующіе апологеты, доказывавшіе всю нелѣпость подобныхъ обвиненій: народное убѣжденіе было настолько прочно, что его рѣдко могли поколебать самыя наглядныя доказательства чистоты христіанскихъ нравовъ; ежедневные факты, свидѣтельствовавшіе о праведной жизни христіанъ, не могли разубѣдить ослѣпленную толпу. Народъ твердо вѣрилъ, что христіане, въ общей массѣ, являются ужасными злодѣями, и поэтому охотно склонялся къ объясненію всякихъ стихійныхъ бѣдствій—пожара, голода, землетрясенія и пр.—гнѣвомъ боговъ, возмущенныхъ успѣхами христіанской проповѣди. Броженіе ненависти къ христіанамъ поэтому никогда не могло улечься и постоянно выражалось въ кровавыхъ вспышкахъ по самому незначительному поводу: засуха или наводненіе равно вызывали озлобленные крики: «christianos ad leones!».

Это настроеніе народныхъ массъ оставалось неизмѣннымъ въ теченіе болѣе чѣмъ двухъ вѣковъ. И когда, къ концу періода гоненій, инициаторамъ борьбы противъ христіанства явились уже носители государственной власти, во имя принципа древне-римскаго консерватизма, то для возбужденія народнаго гнѣва противъ христіанъ достаточно было воскрешать все тѣ же старыя обвиненія. Всеобщее гоненіе 303 г. при Діоклетіанѣ

¹⁾ Всѣ эти обвиненія изложены, со всѣми ихъ возмутительными, непередаваемыми подробностями, въ христіанской апологетической литературѣ II, III и IV вв. См. въ особенности «Октавій» Марка Минувія Феликса (IX), *Апологіо* Тертуліана (VII), и его-же *Ad nation.* I, 15, 16.

и Галеріѣ было начато послѣ пожара императорскаго дворца въ Никомидіи: христіанъ, озлобленныхъ цѣлымъ рядомъ запретительныхъ эдиктовъ, заподозрили въ поджогѣ, какъ нѣкогда обвиняли ихъ Неронъ въ пожарѣ Рима. Лѣтъ десять позже, Максиминъ, лютый врагъ христіанства, временно захватившій власть на Востокѣ послѣ смерти Галерія, повелѣлъ вывѣсить во всѣхъ подвластныхъ ему городахъ и селахъ страшныя клеветы, возводимыя на христіанъ, и приказалъ ввести эти обвиненія въ кругъ преподаванія во всѣхъ школахъ, чтобы дѣти съ раннихъ лѣтъ приучались ненавидѣть злодѣевъ и развратниковъ—христіанъ¹⁾.

На всѣ эти гнусныя обвиненія христіане могли возражать лишь громкими заявленіями о своей невинности, требованіями обстоятельнаго разслѣдованія. Они просили, чтобы ихъ судили за самыя преступленія, если таковыя могли-бы быть доказаны, а не за одно только наименованіе христіанъ. Но римская власть вовсе не желала разбираться въ этомъ вопросѣ по существу. Ей дѣла не было до христіанской этики: мало ли безирравственныхъ ученій съ непристойнѣйшими обрядами благополучно процвѣтали подъ сѣнью римской религіозной терпимости! Всѣмъ предъявлялось лишь одно требованіе внѣшняго уваженія къ государственной религіи, и больше ничего. Бѣда христіанъ заключалась въ томъ, что именно этому требованію они не считали возможнымъ подчиниться, и навлекали на себя обвиненіе въ безбожій (*ἀθεότης*), причемъ власть относилась къ подобнымъ безбожникамъ подозрительно, а народныя массы готовы были повѣрить всякой небылицѣ, когда дѣло шло о людяхъ, отрицавшихъ народныя культы.

Злобныя подозрѣнія усугублялись тѣмъ, что эти «безбожники» для совершенія своихъ обрядовъ собирались втайнѣ, и преимущественно во мракѣ ночи: стало быть имъ нужно было скрывать нѣчто омерзительное, невозможное при свѣтѣ дня. Этотъ упрекъ въ исканіи тайны и покрова тьмы²⁾ постоянно слышался по адресу христіанъ, и вызывалъ негодующую отповѣдь со стороны апологетовъ. На самомъ дѣлѣ можетъ казаться страннымъ, что именно христіане обвинялись въ таинственности, между тѣмъ какъ всѣ мистическія секты и брат-

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* IX, 5.

²⁾ «Latebrosa et lucifuga natio»... (Min. Felix, *Octav.* VIII).

ства, не вызывая ни въ комъ подозрѣній, также совершали свои обряды въ ночной тиши, вдали отъ непосвященныхъ. Но это недоразумѣніе вытекало изъ двойственного положенія, занятаго христіанствомъ въ древнемъ мірѣ. Съ одной стороны оно являлось прямымъ преемникомъ древнихъ таинствъ, и, окруживъ свои обряды загадочной символикой, не могло не усвоить себѣ безразличнаго отношенія мистики къ непосвященному міру; истиннымъ девизомъ его не могъ не быть старый возгласъ: «*Procul este profani*!» Но съ другой стороны, христіанская проповѣдь обращалась ко всѣмъ безразлично, вносила въ широкія массы идею, имъ недоступныя и дотолѣ отъ нихъ оберегаемыя. Тѣ истины, у преддверья которыхъ люди нѣкогда стояли годами, ожидая посвященія, стали предметомъ разсужденія съ прозелитами и даже съ невѣрующими. Христіанская проповѣдь была, по существу, популяризациею того, что не могло стать общимъ достояніемъ. И непонимающая толпа отвѣтила, какъ всегда, ненавистью и нелѣпыми клеветами. Сущность христіанскаго ученія была ей недоступна, — слѣдовательно, по ея мнѣнію, это ученіе было бессмысленно, и подъ его символами навѣрно скрывалось нѣчто скверное. Помимо гнусныхъ обвиненій въ развратѣ и всякихъ злодѣйствахъ, толпа бросала христіанству упреки въ нелѣпости! Ходили слухи, будто христіане поклоняются какому-то богу съ ослиною головою или просто боготворятъ осла. Этотъ клеветническій вздоръ принимался на вѣру и находилъ широкое распространеніе: объ этомъ обвиненіи упоминаетъ большинство апологетовъ¹⁾, о немъ же свидѣтельствуетъ злая карикатура, найденная среди развалинъ императорскаго дворца на Палатинскомъ холмѣ: на стѣнѣ помѣщенія, предназначеннаго для пажей цезаря (*paedagogium*), было грубо выцарапано изображеніе распятаго человѣка съ ослиной головою, рядомъ съ нимъ другая человѣческая фигура, а внизу греческая надпись: «Алексаменъ молится своему богу»²⁾. О подобныхъ же изображеніяхъ говоритъ и Тертулліанъ (*loc. cit.* см. примѣч.).

Таково было злобное настроеніе противъ христіанъ, передававшееся отъ низшихъ слоевъ населенія къ высшимъ. Если

¹⁾ Tertull. *Apol.* XVI; *Ad nat.* XIV. Min. Felix IX. Orig. *C. Cels.* VI, и мн. др.

²⁾ Это любопытное изображеніе нынѣ хранится въ музеѣ имени Кирхера въ Римѣ.

въ глазахъ невѣжественной толпы христiане были скрытыми развратниками и злодѣями, то высшимъ представителямъ римской цивилизаціи, какъ напримѣръ Цельзу или имп. Марку Аврелію, они казались просто темными фанатиками, внушавшими брезгливость, а не сожалѣніе. На людей, стоявшихъ на вершинахъ человѣческой культуры и проникнутыхъ стоической философiей, даже безстрашіе христiанскихъ мучениковъ не производило благопріятнаго впечатлѣнія: самой жизни не придавали большой цѣнности, стойкость передъ страданіями и смертью была обычнымъ явленіемъ, а терпѣніе христiанъ среди пытокъ объяснялось просто тупостью, животнымъ упорствомъ, и вызывало высокомерную брезгливость даже у гуманнаго Марка-Аврелія! «Душа должна быть всегда готова къ разлукѣ съ тѣломъ,—писалъ императоръ-философъ,—но по влеченію разума, а не вслѣдствіе тупого упрямства, какъ то бываетъ у христiанъ».

Мы видимъ, такимъ образомъ, что, вопреки общераспространенному нынѣ мнѣнію, христiанство въ глазахъ языческаго міра явилось не ясной проповѣдью чистой морали, а, наоборотъ, таинственнымъ ученіемъ, этическая сторона котораго внушала сильныя подозрѣнія. И сама проповѣдь христiанскихъ благовѣстниковъ среди интеллигентныхъ слоевъ населенія носила характеръ оправдательный: надо было прежде всего доказать безсмысленность обвиненій, тяготѣвшихъ надъ христiанами. Отсюда развитіе апологетической литературы, и ея громадное значеніе для исторіи христiанства II и III вв.

Христiанство еще не достигло собственнаго самоопредѣленія; въ средѣ его господствовало полное разногласіе по важнѣйшимъ догматическимъ вопросамъ, но передъ лицомъ вѣшняго міра оно вело борьбу лишь за обѣленіе отъ клеветническихъ нападокъ; ему, призванному быть міровою религіею, надлежало доказать, что оно достойно своего призванія. Разгаръ этой борьбы выдвигалъ въ первую очередь апологетическую литературу, стремившуюся разбить всѣ враждебныя христiанамъ предразсудки и предвзятія мнѣнія.

Первымъ апологетомъ, о которомъ упоминаетъ христiанская традиція, былъ Кюдрать (Quadratus, Κωδράτος), по преданію ученикъ апостольскій и епископъ аионскій, вручившій составленную имъ апологію христiанства цезарю Адріану (вѣроятно

во время пребыванія Адріана въ Аѳинахъ въ 125—126 г.)¹⁾. Вторымъ былъ нѣкій Аристидъ (*Ἀριστέδης*), «философъ аѳинскій», представившій свою апологію преемнику Адріана, Антонину Пію (138—161)²⁾. Оба эти сочиненія пользовались въ свое время большимъ уваженіемъ, ихъ долго цитировали въ христiанской литературѣ, но до насъ дошла только апологія Аристиды, и то лишь въ переработанномъ сирскомъ текстѣ; сочиненіе-же Кодрата утеряно безвозвратно, за исключеніемъ небольшого отрывка въ «Исторіи» Евсевія (loc. cit., см. примѣчаніе). Славу Кодрата и Аристиды затмилъ другой писатель, представившій также имп. Антонину Пію и его пріемному сыну и соправителю Марку-Аврелію блестящую апологію христiанства (ок. 152—153 г.)³⁾. То былъ св. Іустинъ философъ, занявшій въ христiанской письменности совершенно исключительное мѣсто, и какъ апологетъ, и какъ богословъ; его можно считать первымъ Отцомъ Церкви въ настоящемъ смыслѣ этого слова.

Іустинъ былъ родомъ изъ Палестины, изъ древняго самарійскаго города Сихема, получившаго подъ римскимъ владычествомъ названіе Flavia Neapolis (въ честь имп. Флавія Веспасіана, возстановившаго его послѣ опустошеній іудейской войны). Іустинъ происходилъ изъ языческой семьи⁴⁾, и пришелъ къ христiанству лишь послѣ долгихъ поисковъ за истинною: по его словамъ, онъ бросался отъ одной философской системы къ другой, и черезъ платоническую школу усвоилъ себѣ идею Божества Единого и Всемоущаго. Скитанія по міру привели его въ Римъ, и здѣсь, уже будучи христiаниномъ, онъ занялъ въ общинѣ почетное положеніе учителя и толкователя священнаго писанія. Догматическіе споры, волновавшіе тогда римскую Церковь, встрѣтили въ немъ оживленнаго участника,

1) Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 3. Cf. Hieron. *De vir. illustr.* XIX. Большинство ученыхъ (Harnack въ *Christ. Litt.*, I, 44, и ми. др.), впрочемъ отдѣляютъ личность автора апологіи, упомянутого Евсевіемъ подъ именемъ Кодрата, отъ епископа Кодрата (третьяго по аѳинскому списку епископовъ).

2) Евсевій (*Hist. Eccl.* IV, 3) говоритъ, что эта апологія была также поднесена Адріану, но повѣйшей критикѣ удалось доказать, что она была адресована ими. «Титу Адріану Антонину», т. е. Антонину Пію.

3) См. Harnack, *Chron. d. Alt. Litt.* I, II, 7.

4) По всей вѣроятности его семья принадлежала къ числу греческихъ колонистовъ, населившихъ опустошенный край. Этимъ объясняется отчужденность Іустина отъ еврейства.

и онъ неоднократно выступалъ съ опроверженіемъ крайнемистическихъ идей, выразившихся въ гностическомъ движеніи; къ этой роли его, какъ перваго обличителя гностицизма, намъ придется еще вернуться. Здѣсь-же слѣдуетъ отмѣтить лишь значеніе его знаменитой апологіи ¹⁾, содержащей, помимо горячей защиты христіанской морали, и цѣнные свѣдѣнія о бытѣ древнихъ церковныхъ общинъ, и драгоценное для исторіи христіанства описаніе первобытнаго обряда Евхаристіи ²⁾. Красной нитью проходитъ черезъ всю апологію тенденція доказать, что христіане не только безобидные члены общества, но и лучшіе, надежные подданные Имперіи. Авторъ апологіи вызываетъ къ мудрости правителей, выражая надежду, что такіе цезари, какъ Антонинъ Пій и Маркъ-Аврелій, не могутъ не разсѣять кроваваго кошмара, тяготѣвшаго надъ христіанствомъ, и должны отнестись съ благоволеніемъ къ столь полезному ученію. Здѣсь у Іустина звучитъ та же нота, что и въ упомянутой уже выше апологіи Мелитона Сардійскаго (написанной нѣсколько позже, приблизительно въ семидесятыхъ годахъ II вѣка); вслѣдъ за ними и у другихъ апологетовъ оказалась болѣе или менѣе ясно выраженной идея о возможности соглашенія и даже союза государства съ христіанствомъ.

О Іустинѣ остается добавить, что его защита христіанской вѣры была направлена не только противъ эллино-римскаго міросозерцанія, но и противъ еврейства. Разбору отношеній христіанства къ послѣднему онъ посвятилъ довольно крупный трудъ, носящій заглавіе «Діалога съ Трифономъ евреемъ»; это произведеніе представляетъ большой интересъ не только по обилію разсыпанныхъ въ немъ автобіографическихъ свѣдѣній о Іустинѣ ³⁾, но и по серьезному выясненію глубины той бездны, которая отдѣляла уже христіанство отъ еврейства, всего лишь нѣсколько десятилѣтій послѣ первой апостольской проповѣди въ Іерусалима («діалогъ съ Трифономъ» написанъ приблизительно около 155—160 г.г.). Іустинъ трактуетъ объ еврей-

¹⁾ Апологіи Іустина дошло до насъ двѣ, но нѣкоторые ученые высказывали догадку, что вторая краткая апологія—лишь отрывокъ первой.

²⁾ Іустинъ вкратцѣ описываетъ священный христіанскій обрядъ, хранившійся въ тайнѣ, именно съ цѣлью разсѣять ужасы подозрѣнія язычниковъ.

³⁾ «Разговоръ» этотъ, повидимому, передаетъ содержаніе бесѣды, дѣйствительно происходившей между Іустиномъ и какимъ-то еврейскимъ книжникомъ въ Ефесѣ, за нѣсколько лѣтъ до выступленія Іустина въ Римѣ.

ствѣ, какъ о вполне отдѣленной отъ христіанства религіи, съ которой уже не можетъ быть примиренія или союза; цѣлымъ рядомъ цитатъ и толкованій библейскихъ текстовъ онъ доказываетъ, что еврейство не только уклонилось отъ истиннаго пониманія Св. Писанія, но даже умышленно искажаетъ его смыслъ, урѣзываетъ въ немъ непріятныя для себя мѣста и поддѣлываетъ другія. Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что самъ Іустинъ довольно произвольно обращался съ библейскимъ текстомъ (извѣстнымъ ему лишь по греческому переводу), и толкованія его цѣности не представляютъ.

Какъ бы то ни было, имя Іустина пользовалось громаднымъ уваженіемъ еще при жизни, и слава его не померкла въ теченіи вѣковъ; между тѣмъ какъ многіе великіе Отцы первобытной Церкви впоследствии какъ-бы отошли въ сторону, на имена ихъ легла тѣнь отъ нѣкоторыхъ разногласій въ мнѣніяхъ и они оказались въ невыясненномъ положеніи полупризнанныхъ святыхъ, полуеретиковъ (какъ Татіанъ, Климентъ, Оригенъ)—положеніе Іустина никогда не было поколеблено въ церковной традиціи; его сочиненія никогда не были вытѣснены изъ круга христіанскаго чтенія, и дошли поэтому до насъ во множествѣ списковъ (кромѣ утеряннаго «Опроверженія ересей»). Авторитетъ Іустина былъ въ особенности подкрѣпленъ тѣмъ, что впоследствии въ Церкви восторжествовало теченіе, представителемъ котораго онъ былъ,—теченіе «здраваго смысла», далекаго отъ мистическихъ увлеченій. Труды Іустина по опроверженію гностическихъ идей обезпечили ему благодарность Церкви въ неменьшей мѣрѣ, чѣмъ его апологетическія сочиненія. Кромѣ того, образъ Іустина сохранился въ памяти Церкви съ ореоломъ мученичества: свою дѣятельность на Христовой нивѣ онъ увѣнчалъ, наконецъ, смертію за ту религію, за которую выступалъ апологетомъ. По доносу нѣкоего Крискента философа и другихъ враговъ онъ былъ привлеченъ къ суду за пропаганду христіанства, и послѣ мужественнаго исповѣданія вѣры передъ префектомъ Рустикомъ былъ обезглавленъ (около 165 г.). Церковь причислила его къ лику святыхъ¹⁾.

Ученикомъ св. Іустина въ Римѣ былъ знаменитый сиріецъ Татіанъ (Τατιανός), впоследствии порвавшій съ римскою Церковью и перешедшій въ лагерь крайнѣ-мистическаго толкованія

¹⁾ Память его въ православныхъ святцахъ 1 іюня.

христіанства; разрывъ этотъ совершился (около 170 г.) въ эпоху напряженной борьбы между двумя тенденціями въ христіанствѣ, и слѣдствіемъ его было осужденіе Татиана, враждебное отношеніе къ нему со стороны Церкви: имя христіанскаго писателя, составителя четвероевангелія, пользовавшагося большимъ уваженіемъ¹⁾, было предано забвенію или стало упоминаться въ числѣ враговъ Церкви, вмѣсто того, чтобы блистать въ спискѣ славныхъ Отцовъ. Но до разрыва съ Церковью и ея парождавшимся тогда авторитетомъ Татианъ написалъ апологію, сохранившуюся донинѣ: въ ней превозносилась христіанская этика и христіанское міросозерцаніе, призванное побѣдить міровое зло.

Тѣ-же идеи находили выраженіе въ апологіяхъ, представленныхъ императору Марку-Аврелію двумя великими Отцами Малоазійской Церкви: Мелитономъ, еп. Сардійскимъ, и Аполлинаріемъ, еп. Іерапольскимъ²⁾. Первой изъ нихъ мы уже коснулись выше. Трудъ Аполлинарія Іерапольскаго до насъ не дошелъ, и потеря эта вызываетъ тѣмъ болѣе сожалѣніе, что авторъ этой апологіи принадлежалъ къ числу наиболѣе чтимыхъ Отцовъ азійской Церкви. Весь христіанскій Востокъ прислушивался къ властному голосу Аполлинарія. Извѣстныя намъ черты его дѣятельности заставляютъ предполагать, что Іерапольскій пастырь недовѣрчиво относился къ мистической экзальтаціи (такъ, онъ опредѣленно высказался противъ *монтанистскаго* движенія, какъ увидимъ далѣе), и былъ поборникомъ строгой церковной дисциплины и идеи сближенія съ государственнымъ началомъ; въ своей апологіи онъ, повидимому, выдвигалъ съ особенной силой понятіе о христіанствѣ, какъ объ элементѣ государственнаго спокойствія и общественной безопасности. Изъ цитаты, сохраненной Евсевіемъ³⁾, видно, что Аполлинарій, въ подкрѣпленіе своихъ доводовъ въ пользу разсматриванія христіанъ какъ полезнѣйшихъ подданныхъ Имперіи, упоминалъ о чудесномъ ниспосланіи дождя войску Марка-Аврелія, будто-бы по молитвѣ воинство-христіанъ.

¹⁾ Это четвероевангеліе (Diatessaron) употреблялось въ Сиріи при богослуженіи, какъ каноническая книга. Къ личности Татиана мы еще вернемся при обзорѣ мистическихъ сектъ и ихъ главарей.

²⁾ Сарды—главный городъ малоазійской Лидіи. Іераполь—главный городъ Фригіи.

³⁾ *Hist. Eccl.*, V, 5.

Мы можемъ лишь вскользь упомянуть объ апологѣи нѣкаго Аюинагора Аюинянина (Supplicatio pro Christianis, Προσβѣτα περὶ χριστιανῶν), представленной Марку-Аврелію и соправителю его Коммоду въ концѣ семидесятихъ годовъ II вѣка, и о «трехъ книгахъ къ Автолику», написанныхъ Теофиломъ, епископомъ Аюіохійскимъ въ первые годы царствованія Коммоды (180—192). И въ томъ, и въ другомъ апологетическомъ трудѣ проводились идеи примиренія христіанства съ общественными условіями древняго міра и его нравственнымъ достоинствомъ.

Нѣсколько иной характеръ носить апологетическая литература, расцвѣтшая на Западѣ съ конца II вѣка и впервые выразившая христіанскія идеи не на греческомъ, а на латинскомъ языкѣ. Наиболѣе типичными представителями этой латинской апологетики были знаменитый африканецъ Тертулліанъ, и Минуцій Феликсъ, авторъ небольшого, но весьма интереснаго, художественно обработаннаго трактата, въ формѣ бесѣды, озаглавленной «Октавій», по имени одного изъ выведенныхъ лицъ. Здѣсь мы также видимъ страстную защиту христіанскаго міровоззрѣнія и этики, но уже не въ примирительномъ тонѣ, свойственномъ христіанскимъ писателямъ Востока, насквозь проникнутымъ эллинской культурой, а въ формѣ рѣзкой полемики противъ всего міросозерцанія античнаго міра. Іустинъ считалъ возможнымъ цитировать Платона для разъясненія метафизики христіанства; другіе Отцы Церкви восточныхъ охотно черпали изъ кладезя древнихъ философскихъ созерцаній подкрѣпляющіе доводы для христіанскаго Откровенія. Но для Тертулліана, Минуція Феликса и всѣхъ позднѣйшихъ апологетовъ Западной Церкви эллинская мудрость представлялась чѣмъ-то отжившимъ; для нихъ не могло быть рѣчи о примиреніи двухъ міросозерцаній, языческаго и христіанскаго: первое должно было просто признать себя побѣжденнымъ и уступить мѣсто послѣднему.

Въ «Октавій» Минуція Феликса еще чувствуется нѣкоторое уваженіе къ міросозерцанію древняго міра. Изъ трехъ дѣйствующихъ въ этой бесѣдѣ лицъ одинъ, Цецилій, противникъ христіанина Октавія, излагаетъ идеи просвѣщеннаго язычества и объясняетъ, почему христіанское ученіе ему кажется нелѣпымъ и непріемлемымъ. Слѣдуетъ отдать справедливость автору, что изложеніе мыслей Цецилія отличается безпристрастностью, и аргументація его противъ христіанства ничѣмъ не смягчена: мы

здѣсь встрѣчаемъ, въ сжатой и сильной литературной формѣ, главнѣйшіе доводы, когда либо выставленные противъ христіанскаго міросозерцанія, противъ ученія о Божественномъ Провидѣніи, и т. д. Пренія Цецилія съ Октавіемъ отмѣчены изысканной вѣжливостью, и хотя конечная побѣда остается на сторонѣ Октавія, Цецилій-же самъ признаетъ себя разбитымъ и выражаетъ желаніе креститься, — подобная бесѣда могла лишь внушить уваженіе къ свѣтскому, просвѣщенному мышленію, столь здраво оспаривающему нѣкоторыя стороны христіанскаго ученія. Этого любезнаго отношенія къ языческому міросозерцанію мы не встрѣчаемъ у Тертулліана, главнаго апологета христіанства въ концѣ II в. и ожесточеннаго противника язычества ¹⁾.

Септимій Тертулліанъ (род. въ серединѣ II в., † послѣ 220 г.), кароагенскій адвокатъ, принявшій крещеніе (ок. 190 г.) и вслѣдъ за тѣмъ санъ пресвитера, посвятилъ всѣ свои блестящія дарованія и талантъ полемиста распространенію христіанскихъ идей и защитѣ христіанства отъ враговъ виѣшнихъ и внутреннихъ. Его многочисленныя сочиненія (до насъ дошедшія въ количествѣ болѣе 30) донинѣ читаются съ увлеченіемъ, благодаря необычайной силѣ изложенія и оригинальности нервнаго, ѣдкаго слога. Но подобно тому, какъ латинскій языкъ Тертулліана, при всей его своеобразной силѣ, нельзя не признать варварскимъ въ сравненіи съ образцовыми произведеніями классической литературы Рима, — такъ и міросозерцаніе автора поражаетъ своимъ тупымъ отношеніемъ къ античному міру и его духовнымъ запросамъ. У Тертулліана впервые звучитъ нота нетерпимости, чувствуется надвигающійся разрывъ христіанства со всею древнею культурою, огульное отрицаніе ея. Не только старые мѣны, но и глубочайшія философскія ученія рѣзко высмѣиваются. Христіанство уже не заговариваетъ о примиреніи, оно сознаетъ близость полной своей побѣды, заранѣе входитъ въ свою роль хозяина положенія. «Мы — вчерашніе, — заявляетъ Тертулліанъ, — и заполняемъ все, — ваши города, села,

¹⁾ «Октавій» Минувшій Феликсъ и Апологія Тертулліана находятся въ несомнѣнной родственной связи, но ученой критикой донинѣ не рѣшено въпросъ о томъ, который изъ этихъ двухъ трактатовъ написанъ раньше и повліялъ на другого. «Апологія» Тертулліана, по несомнѣннымъ даннымъ, написана въ 197 г., во время гоненія въ Африкѣ при Северѣ. Но хронологическія даты выступленія Минувшій Феликса не поддаются никакому точному опредѣленію; нѣкоторые ученые относятъ его ко времени Марка-Аврелія (161—180), а другіе отодвигаютъ его до середины III вѣка.

крѣпости, лагеря, трибы и декуріи, дворцы, сенаты, форумъ,— вамъ оставлены лишь ваши капища» ¹⁾). И, предвкушая свое торжество, христіанство уже не идетъ на уступки, а, наоборотъ, требуетъ полнаго себя подчиненія, полнаго отреченія отъ прежняго міросозерцанія. Лишь уваженіе къ свѣтской власти остается неизблемымъ, ибо растетъ увѣренность въ неминуче-ности союза ея съ христіанскою Церковью...

Въ концѣ своей жизни Тертулліанъ самъ очутился въ рядахъ враговъ церковной дисциплины, за которую ратовалъ, и той самой организаціи, подъ знаменемъ которой происходила борьба съ языческимъ міромъ. Увлечшись мистическими откровеніями монтанизма, онъ примкнулъ къ этому движенію и оказался врагомъ церковнаго авторитета; поэтому церковная традиція сохранила его память безъ ореола славы, а наоборотъ, съ печатью отверженности; ему, заподозрѣнному въ еретическомъ образѣ мыслей, не довелось удержать за собой авторитета Отца Церкви. Но въ глазахъ безпристрастнаго историка христіанства его значеніе остается громаднымъ. Тертулліана можно считать родоначальникомъ цѣлаго ряда христіанскихъ писателей, успіями коихъ создавалась пропасть между христіанскимъ міросозерцаніемъ и всѣмъ мышленіемъ древняго міра. Къ числу этихъ одностороннихъ обличителей язычества относятся и Ермій съ его «Осмѣяніемъ философовъ», и Арновій съ ученикомъ своимъ знаменитымъ Лактанціемъ ²⁾, и многіе позднѣйшіе борцы за церковное христіанство, рядъ которыхъ уходитъ въ глубь среднихъ вѣковъ. Завѣты античнаго мышленія предаются забвенію, слѣды ихъ умышленно затираются. Язычество представляется уже рядомъ нелѣпныхъ и часто непростойныхъ басенъ, сокровенный смыслъ которыхъ на вѣки изгнать изъ человѣческаго кругозора. Окончательная побѣда христіанства приноситъ міру не то просвѣтленіе и одухотвореніе древней культуры, о которомъ мечтали первыя поколѣнія христіанъ, а, наоборотъ, знаменуетъ собою крушеніе всего древняго міра со всѣмъ его духовнымъ достояніемъ.

¹⁾ *Apolog.* XXXVII.

²⁾ См. Arnob. *Adversus Nationes* и Lactant. *Institutiones* и въ особенности *De mortibus persecutorum*. Оба эти писатели относятся къ концу III и началу IV вѣка; ихъ торжествующій тонъ и злорадство надъ язычествомъ объясняется близостью официальной побѣды христіанства.

Главная причина этого установившагося на нѣсколько столѣтій враждебнаго отношенія торжествующаго христіанства къ античной культурѣ коренилась въ томъ, что центръ тяжести христіанскаго мышленія, по историческимъ условіямъ, былъ перенесенъ съ Востока на Западъ. Для мыслителей Запада мистика Востока была далека; для нихъ была закрытой книгой туманная символика, вылившаяся въ цѣломъ рядѣ грандіозныхъ космогоническихъ міовъ, имъ было чуждо исканіе сближенія съ широкою культурою эллинизма, — и они замыкались въ своемъ самодовлѣющемъ непониманіи. Мы уже неоднократно отмѣчали, что Римская Церковь всегда была оплотомъ раціонализма противъ всякихъ мистическихъ теченій. Именно таковой была ея роль въ послѣдней борьбѣ христіанскаго мышленія съ древнею культурой, обреченной на гибель. Отчужденность христіанства отъ внѣшняго міра, отъ міра эллинизма и восточной мистики, сказывалась все съ большею силою по мѣрѣ развитія значенія Церкви Римской, укрѣпленія ея престижа въ ущербъ авторитету восточныхъ Церквей. И эта эволюція внѣшнихъ, историческихъ условій христіанской жизни протекала параллельно другой, внутренней эволюціи христіанскаго міросозерцанія, приведшей его къ примыренію не съ античной культурой, а съ традиціями еврейства.

Мы отвлеклись отъ этой внутренней борьбы за выясненіе христіанскаго міросозерцанія, занявшись разсмотрѣніемъ юридическаго положенія христіанства въ древнемъ мірѣ и его отношеній къ общественному быту. Но теперь намъ надлежитъ вернуться къ тому моменту Церковной исторіи, когда началось внутреннее самоопредѣленіе христіанства, его долгая эволюція на пути выясненія его догматическихъ основъ. И съ первыхъ же шаговъ этой исторіи, какъ мы уже видѣли раньше, передъ христіанскимъ сознаніемъ всталъ вопросъ о выясненіи его отношенія къ еврейству, къ библейской религіозной традиціи.

Мы уже видѣли, что первымъ проявленіемъ христіанскаго самосознанія была борьба противъ гнета этихъ традицій, борьба за сокрушеніе узкихъ рамокъ еврейства, за право вольной, восторженной проповѣди всему міру о радости Божественнаго озаренія. Мы видѣли, что паденіе Іерусалима и гибель всѣхъ месіаническихъ чаяній еврейства дали спасительный толчокъ къ освобожденію христіанскихъ идеаловъ отъ всякой связи съ еврейскимъ націонализмомъ и его грезами, способствовали просвѣтле-

цію христіанскаго мышленія, и одухотворенію его благовѣстія о царствѣ не отъ міра сего. Мы видѣли, что Іерусалимъ сдѣлался лишь поэтическимъ образомъ, символомъ небесной отчизны человѣка, равно какъ всѣ воспѣтыя въ Библии мечтанія о Сіонскомъ царствѣ и радостяхъ его приняли символическій смыслъ тоски по этой незабвенной, неземной отчизнѣ человѣческаго духа. Въ этой символики не оставалось болѣе живой связи съ библейской традиціей въ христіанскихъ общинахъ, выросших на почвѣ языческаго эллинизма. Мы уже указывали на то, что небольшая горсть христіанъ-іудействующихъ, евреевъ по происхожденію и по духу, оставшихся вѣрными завѣтнымъ традиціямъ еврейства, уже съ первыхъ шаговъ христіанской проповѣди внѣ еврейскаго міра остались въ сторонѣ отъ ея побѣднаго шествія и образовали особый, замкнутый мірокъ, потерявъ всякое значеніе въ исторіи христіанства. Судьба проповѣди о Христѣ рѣшалась внѣ этихъ кружковъ, затерянныхъ на сирійской окраинѣ Имперіи. «Побѣда, побѣдившая міръ»,—властное и восторженное благовѣстіе о Божественномъ Откровеніи, разлившееся съ изумительной быстротой по всему пространству міровой державы,—было проявленіемъ всеобщаго стремленія къ Богоискательству, и оказалось неразрывно связаннымъ со всѣми духовными запросами эллинской мистики и синкретизма.

Тѣ внѣшнія условія роста христіанства, надъ которыми мы только что останавливались, способствовали его обособленію отъ еврейства. Римское государство сперва не отличало христіанъ отъ евреевъ, и это смѣшеніе на первыхъ порахъ христіанской проповѣди могло быть даже полезно для первыхъ: Римъ, вѣрный своимъ принципамъ вѣротерпимости, оставлялъ безъ вниманія незамѣтную еврейскую секту, и Тертулліанъ могъ впоследствии говорить, что христіанство выросло подъ покровомъ дозволенной религіи (*sub umbrasculo religionis licitae*). Но такое положеніе дѣлъ продолжалось недолго. Христіанамъ, обращеннымъ въ новую вѣру изъ язычества, пришлось ограждать себя отъ этого смѣшенія съ евреями, часто весьма непріятнаго въ виду общей несправедливости и презрѣнія къ послѣднимъ. Среди евреевъ были отдѣльныя личности, пользовавшіяся значеніемъ и властью, и даже иногда вліяніемъ при дворѣ цезарей, но то были рѣдкія исключенія; въ общей массѣ евреи навлекали на себя непріязненные чувства и ихъ колоніи въ большихъ городахъ подвергались нерѣдко открытымъ проявленіямъ вражды. За одну только

первую половину I вѣка ихъ дважды изгоняли изъ Рима (при Тиверіѣ въ 19 г. и при Клавдіѣ ок. 50 г.). Послѣ іудейской войны 70 г. и разрушенія Іерусалима римское правительство стало относиться къ евреямъ съ большой подозрительностью, подвергало ихъ всякимъ стѣсненіямъ и обложило ихъ особенной податью (*fiscus judaicus*); взиманіе этого налога сопровождалось настолько тягостной процедурой (вплоть до физическаго освидѣтельствованія облагаемаго), что послѣдствіемъ его были частыя отпаденія отъ іудейства. Эти обстоятельства въ сильной мѣрѣ способствовали выдѣленію изъ еврейской среды христіанъ — не іудеевъ, и понуждали ихъ съ особымъ усердіемъ подчеркивать свою особенность и отчужденность отъ іудейства. Со своей стороны и еврейство все больше чуждалось враждебнаго языческаго міра, погубившаго мечты о Сіонскомъ царствѣ,—все тѣснѣе замыкалось въ своемъ національномъ эгоизмѣ и въ своей мрачной невинности къ эллино-римской культурѣ. Даже теченія мистицизма, захватившія и іудейское мышленіе въ періодъ міроваго мистическаго броженія, пошли по особому пути, и выразились въ особыхъ формулахъ, совершенно чуждыхъ мистикѣ эллинизированнаго міра. То было начало еврейской каббалистики, символическихъ толкованій видѣнія пророка Іезекіиля (*Меркаба*), ученія о непознаваемомъ Принципѣ Божества, *Эн-Соф*’ѣ, и о таинственныхъ эманацияхъ его, *сефиротахъ*. Къ этому времени можно отнести первоначальную редакцію двухъ великихъ мистическихъ книгъ еврейства: Зогара и Сеферъ Іезира¹⁾. Вся эта фантазмагорія символическихъ образовъ и необычайныхъ цифровыхъ вычисленій была въ прямой преемственной связи съ мистическими мудрствованіями древняго Вавилона, но въ переработкѣ необузданнаго еврейскаго воображенія и въ окраскѣ еврейскаго націонализма, распаленнаго политическими событіями. Эти струи «каббалистики» потекли по особому руслу, въ полной отчужденности отъ мистическихъ идей эллинизма и христіанства, и лишь гораздо позже, послѣ пробужденія послѣднихъ въ средневѣковую эпоху, встрѣтившись съ ними и сильно повліяли на алхимическія созерцанія и на расцвѣтъ оккультныхъ ученій.

¹⁾ *Sepher Jezirah* приписывалась знаменитому раббѣ Аккобъ († въ царствованіе Адріана), а *Zohar*—Симеону-бен-Іокаимъ.

Въ начальномъ періодѣ христіанской литературы лишь на одной изъ отраслей ея можно прослѣдить непосредственное вліяніє єврейства, а именно на апокалиптической литературѣ, создавшейся по образцамъ книги Даніила, III книги Ездры, и цѣлаго ряда другихъ «апокалипсисовъ», не вошедшихъ въ канонъ Ветхаго Завѣта, какъ, напримѣръ, книга Еноха, Малое Бытіе и мн. др. Нѣкоторые апокалипсисы, хотя и носили имена библейскихъ лицъ (какъ, напримѣръ, Исаія, Іліи, Моисея и др.), но ходили по рукамъ среди христіанъ наравнѣ съ чисто-христіанскими апокалипсисами Петра, Павла и др. и часто являются просто христіанской переработкой легендъ, создавшихся вокругъ славныхъ библейскихъ именъ; во всякомъ случаѣ эти книги или отрывки ихъ дошли до насъ лишь съ значительными христіанскими интерполяціями. Мистическая экзальтація апокалиптической литературы приходилась по душѣ первобытному христіанству и содѣйствовала широкому успѣху книгъ, предназначенныхъ лишь для тѣснаго кружка єврейскихъ читателей. Но слѣдуетъ оговорить, что и этотъ успѣхъ былъ основанъ на аллегорическомъ толкованіи єврейскихъ текстовъ, на образной переработкѣ єврейской мысли. Мрачныя обличенія и проклятія, изрекаемыя єврейскими «ясновидящими» на міръ эллино-римской культуры, переносились на весь низшій матеріальный міръ; пророчества о возрожденіи єврейскаго царства и объ ослѣпительной славѣ его переносились на будущее царство благодати, на грядущее блаженство избранниковъ Христовыхъ. Апокалиптическая литература вошла въ христіанское сознаніе широкою струею, но лишь въ союзѣ съ той поэтической символикой, которой окутывался въ христіанскомъ мышленіи весь Ветхій Завѣтъ. Напомнимъ еще разъ, что первобытное христіанство сохраняло только внѣшнюю оболочку библейской традиціи, но заполняло ее собственнымъ духовнымъ содержаніемъ, чуждымъ єврейскаго духа. Христіанская мистика была эллинскою, ея связь съ єврействомъ ограничивалась внѣшними образами и наименованіями.

Насколько сильно былъ убѣжденіе въ томъ, что Ветхій Завѣтъ имѣетъ лишь символическій смыслъ,—указывали упреки, бросаемыя євреямъ, въ искаженіи Св. Писанія придачей ему буквального толкованія. Мы только что видѣли, какъ св. Іустинъ обличалъ євреевъ въ умышленномъ искаженіи нѣкоторыхъ библейскихъ (мессіаническихъ) текстовъ; послѣ Іустина этотъ

упрекъ постоянно встрѣчается въ христіанской литературѣ. Но и помимо прямой фальсификаціи текстовъ, еврейство обвинялось въ постоянной измѣнѣ духу Св. Писанія, не допускавшаго буквального толкованія,—и среди наиболѣе мистически—настроенныхъ круговъ христіанства сложилось даже убѣжденіе, будто великій, историческій грѣхъ іудейства, навлекшій на него кару Божию, заключался не только въ многократномъ забвеніи своего истиннаго Бога, но и въ этомъ именно грубомъ извращеніи Св. Писанія, путемъ придаванія ему нелѣпаго и часто безнравственнаго буквального смысла. Та христіанская среда, въ которой были распространены подобныя убѣжденія, не допускала буквального толкованія даже въ повѣствовательной части библейскаго текста; для нея весь Ветхій Заветъ былъ сплошнымъ символомъ. И эти мнѣнія поддерживались наиболѣе яркими свѣточами христіанской мысли, вплоть до Оригена,—одного изъ величайшихъ богослововъ христіанства, «*post apostolos ecclesiarum magister*»¹⁾. Такіе люди, какъ Оригенъ, изощрялись въ отысканіи сокровеннаго, мистическаго смысла во всемъ Ветхомъ Заветѣ, начиная съ сказаній о сотвореніи міра и кончая пророчествами о Мессіи. То было яркое проявленіе отрицательнаго отношенія къ еврейству, къ его роли колыбели христіанства. Христіанство разлилось по міру неудержимымъ потокомъ, но на одномъ берегу его было признаніе Іисуса Христа пророкомъ и праведникомъ по точному смыслу еврейскаго завета,—а на противоположномъ — отрицаніе Моисеева закона, отрицаніе значенія Христа, какъ Мессіи, предвозвѣщеннаго избранному народу, отрицаніе человѣческаго естества во Христѣ, причѣмъ евангельскія повѣствованія также толковались въ символическомъ смыслѣ. Струя мистическаго вдохновенія, растворившая въ себѣ всѣ человѣческія грѣзы Богоискательства, все шире разливалась, размывала берега еврейской традиціи, прорывая всѣ плотины и преграды, воздвигнутыя во имя здраваго смысла и тенденціи практической религіи. Самымъ крайнимъ проявленіемъ мистическаго отношенія къ Христу было отрицаніе Его тѣлесности, признаніе въ Немъ лишь духовной, божественной сущности, облеченной призрачной плотью, — чистый *докетизмъ* (отъ слова *δόκη*, *δόκησις*,—призракъ, подобіе).

¹⁾ Такъ выразился объ Оригенѣ св. Іеронимъ.

Подъ именемъ докетовъ иногда разумѣвалась одна изъ безчисленныхъ мистическихъ сектъ первобытнаго христіанства. Но понятіе, выраженное словомъ докетизмъ, отнюдь не являлось особенностью одного какого-либо обособленнаго ученія: оно лежало въ основѣ всей христіанской мистики, чуждой еврейской традиціи, признававшей въ Христѣ Носителя и Провозвѣстника единой божественной міровой тайны, не связаннаго никакими узами плоти, не только съ еврействомъ, но и вообще съ человѣческой немощью, съ низшимъ матеріальнымъ міромъ.

Это направленіе сказалось въ христіанствѣ съ первыхъ шаговъ его сознательнаго развитія. Оно способствовало забвенію многихъ чертъ изъ жизни Іисуса Христа, и даже цѣлаго періода Его отрочества и юности, до выступленія на проповѣдь: эти годы земной жизни, еще не ознаменованной полнотою Божественной силы, не представляли интереса для искателей Царства Духа, и память о нихъ изгладилась изъ цикла традицій о Божественномъ Учителѣ. Запись преданій о Христѣ ограничивалась Его рѣчами, фактическія данныя влияли точно въ туманѣ, безъ хронологической связи. Первые поколѣнія христіанъ не сохраняли даже описанія внѣшняго облика Іисуса, очертаній Его лица и измѣненій, внесенныхъ годами въ Его наружность: сто лѣтъ послѣ начала апостольской проповѣди уже возникали ожесточенные споры о возрастѣ Іисуса Христа, и, вопреки слагавшейся тогда традиціи объ окончаніи Имъ земной жизни 33-хъ лѣтъ, такіе серьезные церковные писатели и знатоки апостольской традиціи, какъ напр. Иринеи Ліонскій, могли держаться иного мнѣнія, считая, что Христосъ дожилъ до преклонныхъ лѣтъ, и въ послѣдніе годы Своего земного служенія былъ уже старцемъ, убѣленнымъ сѣдинами ¹⁾).

Наряду съ этимъ существовало мнѣніе, будто Іисусъ Христосъ являлся ученикамъ Своимъ то въ видѣ старца, то въ видѣ отрока, чѣмъ доказывалась призрачность Его внѣшняго облика. Самому апостолу Іоанну, любимому ученику Іисусову, приписывались слѣдующія заявленія: «Иногда, когда я хотѣлъ обнять Его (Іисуса Христа), ощущалъ я матеріальное тѣло, а иной разъ, касаясь Его, я ничего не осязалъ и существо Его было безплотно.... И часто, идя за Нимъ, хотѣлъ я замѣтить, остаются ли на землѣ слѣды ногъ Его,—ибо я наблюдалъ, что

¹⁾ Iren. *Adv. haeres.* II, XXII, 4—6.

Онъ какъ бы отдѣлялся отъ земли и не касался ея,—и никогда не видалъ слѣдовъ Его... И никогда не могъ я видѣть Его вѣжды сомкнутыми, ибо глаза Его были всегда открыты» ¹⁾). Для многихъ вѣрующихъ Христосъ былъ только призракомъ безъ реального естества. «Multi sunt haeretici qui eum carnem hominis induisse negant, sed *phantasma* fuisse dicunt» ²⁾). Сторонники этихъ мнѣній отзывались съ величайшимъ раздраженіемъ о представителяхъ іудео-христіанскихъ воззрѣній на Иисуса, какъ на человѣка, рожденнаго *ex viro et muliere*. Наряду съ вѣрой въ чудесное рожденіе Иисуса отъ Дѣвы, было сильное теченіе христіанской мысли, безусловно отвергавшее всякую идею тѣлеснаго рожденія отъ женщины, какъ унижительною для Божественнаго достоинства. Для многихъ христіанскихъ мистиковъ, какъ напр. для маркіонитовъ (составлявшихъ одно время едва не большинство христіанъ) ³⁾ Христосъ не могъ быть рожденнымъ на землѣ, не могъ расти по законамъ человѣческаго организма ⁴⁾ и быть связаннымъ узами плоти съ людьми, хотя-бы святыми; въ евангеліи Маркіона были отброшены всѣ сказанія о Рождествѣ Христовомъ, и евангельскій рассказъ начинался прямо съ явленія Христа міру «въ 15-ый годъ царствованія Тиверія». Такихъ же воззрѣній на призрачность тѣла Иисусова держались и другія мистическія ученія, напр. секты Саторнила, Василида и др., о которыхъ будетъ еще рѣчь впереди. При этомъ возникали безконечные споры о подробностяхъ явленія Христова. Иные, отвергая безусловно плотское рожденіе отъ Дѣвы, допускали призрачное рожденіе *non ex virgo sed per virgo*, и считали возможнымъ, что Иисусъ прошелъ черезъ Марію, «какъ вода черезъ трубу». Столь-же разнообразны были и воззрѣнія на субстанцію земной оболочки Иисусовой у мистиковъ, отвергавшихъ Его человѣческое естество: по мнѣнію однихъ у Него было тѣло *психическое*, по мнѣнію другихъ, — *тезматическое* т. е. *духовное* (лишенное всякаго соприкосновенія съ матеріей). Иные полагали, что тѣло Иисуса было составлено изъ высшихъ космическихъ элементовъ, напр.

¹⁾ *Acta Iohannis* (*Acta Apostolorum apocrypha*, ed. Lipsius-Bonnett, II, 1. p. 160—215). См. далѣе, ч. V.

²⁾ *Tractatus Origenis*, XIV.

³⁾ См. далѣе, ч. III.

⁴⁾ См. у Тертуліана *Adv. Marcionem*, IV, 21: *semel grandis, semel totus*.

нзъ субстанціи небесныхъ свѣтилъ ¹⁾, а по мнѣнію т. наз. гайматитовъ (отъ слова *ἄιμα* — кровь) Іисусъ, не имѣя человѣческаго тѣла, все же былъ связанъ съ человѣческимъ естествомъ *кровью*: въ основѣ этой мысли лежало древнее понятіе о крови, какъ о проявленіи духовной сущности (кровь — душа). Само собою разумѣется, что это разногласіе въ возрѣніяхъ на естество Іисуса Христа вызывало и безчисленное разнообразіе мнѣній объ Его страданіяхъ и смерти, и о значеніи принесенной Имъ искупительной жертвы. По ученію нѣкоторыхъ мистиковъ, на крестѣ пострадалъ лишь человѣкъ Іисусъ, а Божество, обитавшее въ Немъ, еще до того покинуло Его земную оболочку и вернулось въ свою Божественную Сущность; иные же учили, что страданія и крестная смерть Христа были призрачны, какъ и все Его земное существованіе; утверждали даже, будто вмѣсто Іисуса Христа былъ распятъ Симонъ Кириинскій или кто либо другой; по мнѣнію же иныхъ все происшедшее на Голгофѣ было только видѣніемъ, лишеннымъ всякой реальности. Ко всѣмъ этимъ возрѣніямъ намъ придется еще вернуться далѣе, при обзорѣ мистическихъ развѣтленій христіанства и ихъ ученій. Пока же отмѣтимъ лишь то, что II вѣкъ нашей эры былъ эпохой самыхъ страстныхъ и ожесточенныхъ преній о Личности Іисуса Христа, и именно это коренное разногласіе вызвало необходимость пересмотра всѣхъ традицій о Христѣ, какъ устныхъ, такъ и письменныхъ. Этою потребностью была озабочена Церковь уже со второй половины II вѣка.

Къ тому времени устные традиціи уже теряли свою свѣжесть и стали замолкать, но зато христіанская литература была въ полномъ расцвѣтѣ. Помимо оживленнаго обмѣна посланій по всѣмъ вопросамъ вѣры между Церквями восточными и западными, помимо сочиненій апологетическихъ, изъяснявшихъ по мѣрѣ возможности христіанскую этику и ея догматическія основанія, и книгъ апокалиптическихъ съ пророчествами о будущемъ вѣкѣ, помимо многочисленныхъ трактатовъ о воскресеніи, о плоти Христовой, и пр., принадлежавшихъ перу великихъ учителей и предстоятелей Церкви, — среди вѣрующихъ распространялись въ громадномъ количествѣ повѣствованія объ

¹⁾ De sideribus et de substantiis superioris mundi mutnatus est carnem (Tert., *De carne Chr.* VI).

Иисусъ, подъ именемъ разныхъ апостоловъ и учениковъ Господнихъ, многочисленныя евангелія, изъяснявшія жизнь и учение Христа съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, особыя откровенія о Христѣ, приписанныя славнѣйшимъ ученикамъ Его. Въ этой огромной литературѣ пришлось разбираться церковнымъ авторитетамъ, отдѣляя достовѣрныя книги отъ подложныхъ, полезныя отъ опасныхъ,—отдѣляя книги, признанныя боговдохновенными, отъ другихъ, признанныхъ еретическими, книги, употребляемыя при богослуженіи, отъ другихъ, признанныхъ подлежащими изъятію изъ обихода. Со второй половины II вѣка въ Церкви создалось и закрѣпилось понятіе объ особомъ *канонѣ* священныхъ книгъ ¹⁾.

Мы только, что назвали нѣсколько книгъ, обрисовывавшихъ Личность Иисуса Христа въ совершенно иномъ свѣтѣ, чѣмъ наши каноническія книги Новаго Завѣта. Такихъ книгъ было множество, и Церковь лишь съ большимъ трудомъ разбиралась въ этой массѣ противорѣчивыхъ документовъ. Приблизительно съ середины II вѣка сталъ намѣчаться новозавѣтный канонъ въ томъ составѣ, въ которомъ онъ до насъ дошелъ, а именно: евангелія Матоея, Марка, Луки, и Іоанна, 1 книга Апостольскихъ Дѣяній, написанная евангелистомъ Лукою, семь посланій, приписанныхъ разнымъ апостоламъ (1 Іакову, 2 Петру, 1 Іудѣ, 3 Іоанну), тринадцать посланій, приписанныхъ Павлу, и 1 Апокалипсисъ, приписанный Іоанну. Четырнадцатое посланіе ап. Павла (къ Евреямъ), находящееся нынѣ въ нашемъ канонѣ, вошло въ него на Востокѣ не ранѣе III вѣка, а на Западѣ еще позднѣе (не ранѣе конца IV вѣка); до того оно отвергалось, какъ безусловно подложное, или же приписывалось Варнавѣ (подъ именемъ Варнавы его цитируютъ нѣкоторые церковные писатели на Востокѣ и Тертуліанъ на Западѣ). Но и остальные, перечисленные нами, книги далеко не сразу заняли прочное мѣсто въ канонѣ Новаго Завѣта: вокругъ каждой изъ нихъ происходили ожесточенные споры, не разъ приводившіе

¹⁾ Исслѣдователи исторіи новозавѣтнаго канона пришли къ заключенію, что самое слово *kanon*, въ смыслѣ опредѣленнаго и строго-замкнутаго списка книгъ Свящ. Писанія, вошло въ употребленіе лишь съ IV вѣка. Но понятіе, опредѣляемое этимъ словомъ, уже задолго передъ тѣмъ вылилось въ ясную форму, и съ конца II вѣка Церковь считала охраненіе списка новозавѣтныхъ книгъ одной изъ важнѣйшихъ своихъ заботъ. См. Zahn, *Geschichte des Neutestam. Kanons*, b. II. Его-же *Grundriss der Geschichte des Neut. Kanons*, I, а также изслѣдованія Credner, Cornely и ми. др.

почти къ исключенію изъ канона того или иного посланія или книги. Такъ, Апокалипсисъ Іоанна, пользовавшійся изначала незыблемымъ авторитетомъ, въ началѣ III вѣка подвергся жестокимъ нападкамъ со стороны римскаго клирика Кая, и лишь съ трудомъ удержался въ канонѣ. Нѣсколько раньше, въ концѣ II вѣка, въ Малой Азіи была цѣлая партія, отвергавшая всѣ книги, приписанныя Ап. Іоанну, и считавшая ихъ произведеніями гностика Керинѳа. Изъ посланій Павла нѣкоторые признавались подложными, вмѣсто нихъ вводились другія (напр. посланія къ Лаодикійцамъ и къ Александрійцамъ, не удержавшіяся въ канонѣ). Посланіе Іакова прочно укрѣпилось въ канонѣ на Западѣ не ранѣе IV вѣка, на Востокѣ его положеніе оставалось долго невыясненнымъ. О посланіи Іуды Оригенъ выражался какъ о сомнительной книгѣ, далеко не всѣми признанной. Мы здѣсь не будемъ вдаваться въ разборъ исторіи нашего новозавѣтнаго канона, и вернемся къ этому вопросу далѣе ¹⁾. Пока же только отмѣтимъ, что до строгаго опредѣленія рамокъ канона, къ перечисленнымъ книгамъ присоединялось не мало другихъ, пользовавшихся авторитетомъ и уваженіемъ. Старѣйшій дошедшій до насъ списокъ канона относится къ послѣднимъ годамъ II вѣка и составленъ, вѣроятно, въ Римѣ (или во всякомъ случаѣ на Западѣ),—и мы въ немъ находимъ слѣдующій перечень книгъ, принятыхъ Церковью: 4 евангелія, Дѣянія Апостольскія, посланія Павла къ Коринѳянамъ, къ Ефессямъ, Филиппісѣямъ, къ Коллоссаемъ, къ Галатамъ, къ Солунѣямъ 2, къ Римлянамъ (посланія къ Филмону, къ Титу и къ Тимофею упоминаются тутъ-же какъ неканоническія, но не отвергаемыя изъ уваженія къ Павлу), 2 посланія Іоанна, 1 Іуды, книга *Премудрости Соломона* (почему-то отнесенная къ Новому Завѣту), Апокалипсисъ Іоанна, *Апокалипсисъ Петра*, и книга «Пастырь» Ерма (послѣдняя съ оговоркой ²⁾). Мы здѣсь имѣемъ списокъ каноническихъ книгъ, въ общихъ чертахъ схожій съ нашимъ новозавѣтнымъ канономъ, несмотря на присутствіе нѣкоторыхъ отвергнутыхъ впоследствии книгъ; вѣроятно, именно вслѣдствіе своей ортодоксальности этотъ списокъ сохранился въ позднѣйшихъ копіяхъ и уцѣлѣлъ до VIII вѣка. Но то былъ списокъ, составленный не ранѣе послѣднихъ годовъ II вѣка,

¹⁾ См. далѣе, ч. V.

²⁾ См. далѣе, ч. V, *Канонъ Мураторія*.

когда на Западѣ уже улеглась страстная борьба вокругъ мистическихъ идей, и церковный авторитетъ, вышедшій изъ этой борьбы побѣдителемъ, уже могъ вытѣснять изъ употребленія непріятныя ему книги. Не такъ обстоило дѣло на Востокѣ: здѣсь книги мистическаго содержанія и даже проникнутыя чистымъ докетизмомъ долго сохраняли свое значеніе для вѣрующихъ. Такъ, около 200 г. епископъ антиохійскій Серапіонъ, въ посланіи къ Росской общинѣ¹⁾, упоминалъ о «евангеліи Петра», какъ о книгѣ, въ которой онъ лишь недавно заподозрѣлъ вредное направленіе: зная и раньше объ употребленіи этого евангелія при церковной службѣ въ предѣлахъ его епархіи, онъ не препятствовалъ этому, пока его не убѣдили въ необходимости принять мѣры къ устраненію отъ церковнаго употребленія этого евангелія, проникнутаго докетическимъ духомъ²⁾. Однако несмотря на запретительныя мѣры, евангеліе Петра долго еще пользовалось успѣхомъ и распространеніемъ: достойно замѣчанія, что единственный дошедшій до насъ отрывокъ его найденъ въ христіанской гробницѣ VIII—IX вѣка (конечно, на Востокѣ, въ Египтѣ³⁾). Въ Сириі до V вѣка нами 4 каноническихъ евангелія не были въ церковномъ употребленіи, и ихъ замѣняла особенная книга (*Diatessaron*), составленная Татіаномъ на основаніи четырехъ евангельскихъ повѣствованій. Упомянемъ еще о судьбѣ чисто-докетическихъ «Дѣяній Іоанна», только что нами цитированныхъ: на нихъ ссылался съ уваженіемъ еще въ VIII вѣкѣ иконоборческій константинопольскій соборъ (754 года), и именно вслѣдствіе того, что нѣкоторые доводы иконоборцевъ находили себѣ опору въ этой книгѣ, «Дѣянія Іоанна», были торжественно осуждены на II никейскомъ (седьмомъ вселенскомъ) соборѣ 787 г., по настоянію константинопольскаго патріарха Тарасія, и списываніе ихъ было воспрещено соборнымъ постановленіемъ.

Мы далѣе вернемся къ обзору всей этой «отреченной» литературы; пока ограничимся констатированіемъ факта, что до конца II вѣка не могло быть и рѣчи о строгомъ опредѣленіи «каноничности» той или иной книги. Признаніе авторитета книги и пользованіе ею при богослуженіи носило болѣе или менѣе мѣстный характеръ, зависѣло отъ устойчивости создавшейся вокругъ нея

1) *Rhossus*, приморскій городокъ въ юго-восточной части Киликіи.

2) *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 12.

3) См. далѣе, ч. V.

традиціи. Нельзя забывать, что нѣкоторыя книги, впоследствии отвергнутыя Церковью, имѣли за собой непрерываемый авторитетъ старины, что нѣкоторыя евангелія, не попавшія въ церковный канонъ по догматическимъ соображеніямъ, по древности не уступали каноническимъ евангеліямъ, быть можетъ даже были написаны раньше ихъ. Какъ извѣстно, вступленіе къ нашему евангелію отъ Луки начинается съ упоминанія о другихъ, болѣе раннихъ, евангеліяхъ: «Понеже убо мнози начаша чинити повѣсть о извѣствованныхъ въ насъ вещехъ, якоже предапа намъ, яже исперва самовидцы и слуги бывшіи Словесе, изволися и мнѣ послѣдовавшу выше вся испытно, порядку писати тебѣ, державный Теофиле, да разумѣши, о нихже научился еси словесѣхъ, утверждение»... ¹⁾ Быть можетъ, здѣсь имѣлись въ виду т. наз. евангеліе Евреевъ, евангеліе 12 апостоловъ и евангеліе отъ Египтянъ ²⁾; эти евангелія во всякомъ случаѣ восходятъ къ древнѣйшимъ временамъ христіанской письменности. Дошедшіе до насъ отрывки ихъ (вѣрнѣе, краткія цитаты) настолько незначительны, что мы не можемъ судить о степени отдаленности ихъ отъ евангелій, удержавшихся въ канонѣ; съ увѣренностью можно лишь сказать, что эти евангелія, равно какъ евангеліе Петра и извѣстныя намъ лишь по названіямъ евангелія Филиппа, Варооломея и др., отличались отъ нашихъ синоптическихъ евангелій крайнѣ-мистическимъ направленіемъ, которое и было причиной недовѣрія къ нимъ со стороны Церкви.

Особымъ запросамъ христіанскаго сознанія отвѣчали евангелія, содержащія свѣдѣнія о малоизвѣстныхъ періодахъ жизни Іисуса Христа (напримѣръ, Евангеліе Өомы, переработанное затѣмъ въ «Евангеліе Дѣтства Іисусова», евангеліе Іакова, извѣстное позже подъ названіемъ «Протоевангелія» и др.), и нѣкоторыя евангелія, содержащія якобы эсотерическое ученіе Христа и ходившія по рукамъ лишь среди посвященныхъ. Въ мистической книгѣ «Pistis Sophia», содержащей бесѣды воскресшаго Христа съ его учениками и ученицами, сказано, что апостоламъ Филиппу, Өомѣ и Матоію было повелѣно записывать эти таинственныя бесѣды, въ которыхъ заключалось полностью спасительное Откровеніе. Этимъ тремъ апостоламъ, слѣдовательно,

¹⁾ Лук. I, 1—4.

²⁾ Cf. Origen. *In Lucam*.

приписывались евангелія, оставшіяся неизвѣстными въ церковныхъ кругахъ потому, что ими пользовались «посвященные» крайне-мистическихъ сектъ христіанской древности. Мы увидимъ далѣе, что въ каждой такой сектѣ имѣлось особое «евангеліе», дававшее желаемое освѣщеніе ученію и Личности Христа, — что каждый изъ великихъ учителей, создавшихъ особое теченіе христіанской мистики, ссылаясь на письменную или устную традицію, хранителемъ которой онъ являлся, и будто бы содержащую подлинное, сокровенное отъ профановъ ученіе Христа.

Эти-то евангелія и мистическія откровенія, окруженные особенной тайной и оберегаемыя отъ непосвященныхъ, получили впервые названіе *апокрифовъ*, и названіе это въ послѣдствіе было распространено на всю выкинутую изъ канона христіанскую литературу.

Съ обозначеніемъ книги словомъ «апокрифъ» вначалѣ не было связано представленія о вредномъ или еретическомъ ея направленіи, или о подложности самой книги. *Ἀποκρυφος* означаетъ просто *тайный, сокровенный*; примѣненіе этого слова къ извѣстной книгѣ указывало лишь на то, что эта книга хранилась въ тайнѣ и содержаніе ея не было доступно непосвященнымъ. Но съ теченіемъ времени, и по мѣрѣ усиленія авторитета Церкви, возрастало недовѣріе церковной власти къ этой тайной литературѣ, и недовѣріе это перешло наконецъ въ открытую вражду. Предстоятели Церкви прекрасно сознавали, что авторитетъ церковной власти не могъ прочно установиться, пока вѣрующіе сами могли черпать указанія и откровенія изъ документовъ, не подлежавшихъ огласкѣ, но окруженныхъ особымъ престижемъ таинственности. Борьба съ апокрифической литературой, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, была сперва лишь борьбою за авторитетъ Церкви въ догматическихъ вопросахъ: въ цѣляхъ укрѣпленія этого авторитета Церковь провозглашала себя хранительницей истинной христіанской традиціи и отвергала значеніе всѣхъ тѣхъ документовъ, коими она сама изначала не пользовалась. Но съ теченіемъ времени и съ обостреніемъ вражды между церковнымъ христіанствомъ и его мистическими развѣтленіями, всѣ тѣ книги, на которыя могли опираться доводы крайнихъ мистиковъ, были вытѣснены изъ общаго, и отброшены въ разрядъ «апокрифовъ», подвергшихся огульному осужденію; самое понятіе о «таинственной» книгѣ приобрѣло осо-

был смысл и стало означать книгу вредную, искажающую истину и притом занятную подлогомъ.

Борьба съ «апокрифическою» литературою, начатая Церковью примѣрно съ начала II вѣка, завершилась уже тогда, когда въ церковномъ христіанствѣ восторжествовало теченіе «здраваго смысла», слегка окрашеннаго даже раціонализмомъ. Церковь, борющаяся дотолѣ лишь съ крайне мистическимъ пониманіемъ Откровенія Христова, оберегавшая свою традицію отъ напора докетизма, пошла еще дальше въ своихъ воззрѣніяхъ на миссію Христа, и отвергла самую возможность такого мистическаго пониманія Христова ученія, которое было-бы недоступно широкимъ массамъ народнымъ. Горькое слово Учителя о маломъ числѣ «избранныхъ» среди множества «званныхъ» было забыто. Церковная традиція стала защищать взглядъ на Христа, какъ на Учителя, одинаково близкаго и яснаго всякому пониманію. Она отвергла дѣленіе вѣрующихъ на избранниковъ, достойныхъ особаго посвященія, и на «малыхъ сихъ», нуждающихся, по выраженію ап. Павла, не въ твердой пищѣ, а въ молокѣ¹⁾. И отношеніе церковнаго авторитета къ «апокрифической» литературѣ отразило эти воззрѣнія: Церковь отвергла равно книги, предназначенныя для наивной, слѣпо-вѣрующей толпы (напр. Евангелія Дѣтства Іисусова, сплетенія вѣнокъ трогательныхъ, хотя и ребяческихъ, легендъ вокругъ Личности Божественнаго Младенца и Матери Его) и мистическія книги, содержащія ученіе, недоступное толпѣ. Вся эта литература подверглась осужденію и была выброшена изъ круга христіанскаго чтенія. Но ея роль была уже сыграна. Отвергнутая, покрытая презрѣніемъ, она все же вошла въ христіанское сознаніе неудержимой струей, наложила на него неизгладимый отпечатокъ. Мы уже отмѣтили выше²⁾, что вся исторія первобытнаго христіанства передъ нами разворачивается лишь въ освѣщеніи апокрифическихъ «дѣяній» апостольскихъ, и что сама церковная традиція лишь въ нихъ находитъ свою опору, напр. въ исторіи основанія знаменитѣйшихъ церквей, начиная съ римской. Лишь благодаря апокрифической литературѣ расцвѣлъ чудный циклъ легендъ о Рождествѣ Христовомъ, о Пречистой Дѣвѣ и объ Іосифѣ Обручникѣ, вдохновившихъ

¹⁾ I Кор. III, 1-2.

²⁾ Стр. 99 sq.

на долгіе вѣка все христіанское искусство. Церковная служба изъ апокрифовъ черпала свои лучшіе образы, свои прекраснѣйшія пѣснопѣнія. Самые источники этого вдохновенія могли быть отвергнуты разумомъ,—христіанское сознаніе никогда не могло отрѣшиться отъ ихъ чарующаго вліянія.

Мы уже видѣли, что въ опредѣленіи «каноничности» той или иной книги, въ изытаніи изъ обращенія книги, признанной вредной, главная роль принадлежала епископу данной Церкви, на которомъ лежала обязанность устраненія вредныхъ вліяній отъ его пасомыхъ, по собственному-ли усмотрѣнію или по соглашенію съ другими епископами. Окончательная побѣда Церкви надъ таинственной литературой, ускользавшей отъ ея наблюденія, совпала поэтому съ упроченіемъ епископскаго авторитета и съ перенесеніемъ на епископа всего моральнаго вѣса общины. Этимъ объясняется и тотъ фактъ, что гоненію подверглись въ особенности книги крайне-мистическаго направленія. Мистическое теченіе христіанства, допускавшее свободное изліяніе даровъ Духа Святаго на избранныхъ, державшееся собственной тайной традиціи и замѣщавшее іерархическое начало особымъ высшимъ посвященіемъ, было по существу несомѣстимо съ идеями церковнаго авторитета и епископской власти. И церковная іерархія, въ своей борьбѣ противъ этого враждебнаго ей элемента мистики, стала искать опоры въ иной традиціи, проникнутой духомъ строгой дисциплины. То была традиція еврейства.

Сто лѣтъ послѣ полнаго почти разрыва христіанства съ іудействомъ, Церковь вновь пошла на встрѣчу еврействующему теченію. Съ этого момента, т. е. со второй половины II вѣка, началось исканіе синтеза Ветхаго и Новаго Завета. Предстатели Церкви оказались наслѣдниками Моисеева священства и хранителями древне-мессіанскихъ обѣтованій, хотя и облеченныхъ сугубой символической. Недаромъ во главѣ этого движенія въ пользу сближенія съ еврействомъ стояла, хотя и безсознательно, Церковь Римская, провозгласившая себя наслѣдницей Петра, а не Павла. То христіанство, проникнутое восторженной мистикой, которое подъ вліяніемъ пламенныхъ рѣчей Павла всыхнуло яркимъ очагомъ въ эллинскихъ городахъ Малой Азіи, было слишкомъ чуждо духу Запада, склоннаго къ раціонализму, искавшаго въ вѣрѣ прежде всего моральныхъ устоевъ. И сближеніе христіанства западнаго съ еврейской тра-

диціей было столь-же неизбежно, какъ и усиленіе духа рационализма по мѣрѣ возвышенія престижа Западной Церкви въ ущербъ древнимъ азіатскимъ общинамъ.

Нельзя не замѣтить, что евіонизмъ, т. е. первобытное іудео-христіанство, не играло никакой роли въ этомъ позднѣйшемъ сближеніи Церкви съ еврейскимъ духомъ. Къ тому времени, когда стало выясняться это бессознательное сближеніе, евіоней уже не могли сбросить съ себя обвиненія въ еретичествѣ и въ искаженіи христіанскаго ученія, тяготѣвшаго надъ ними болѣе ста лѣтъ. Кромѣ того, евіонейскія общины по своему внутреннему складу, и вслѣдствіе приверженности буквѣ Св. Писанія, являлись столь-же непріемлемымъ элементомъ для идеи церковной дисциплины, какъ и самыя крайнія мистическія секты. Обѣ крайности являлись опасностью для будущаго зданія Церкви. И устои этого зданія были поэтому вбиты въ то разсудочное, среднее теченіе христіанства, представителями котораго явились всѣ наиболѣе дальновидные церковные іерархи, начиная съ середины II вѣка. Это теченіе оказалось подъ сильнымъ вліяніемъ еврейскихъ идей потому именно, что оно находило въ нихъ опору въ борьбѣ за порядокъ и церковную дисциплину. Но это возрожденное еврействующее вліяніе сказалось и въ болѣе глубокомъ, въ болѣе важномъ для христіанскаго сознанія вопросѣ: мы увидимъ далѣе, что оно подкрѣпило идею строгаго монотеизма, не свойственную эллинскому мышленію, и обезпечило ей побѣду, казавшуюся на первыхъ порахъ сомнительной...

Прослѣдивъ шагъ за шагомъ эволюцію христіанскаго сознанія со времени первой проповѣди апостольской внѣ предѣловъ Палестины, мы можемъ такимъ образомъ заключить, что въ теченіе 1^{1/2}—2 вѣковъ эта эволюція описала эллиптическую линію и вернулась къ своему первому руслу. Тотъ вопросъ, въ рѣшеніи котораго Варнава и Павелъ разошлись съ остальными членами апостольской коллегіи,—вопросъ о полномъ освобожденіи проповѣди Откровенія Христова отъ закваски Вѣтнаго Завѣта, былъ все-же рѣшенъ окончательно въ иномъ смыслѣ. Первоначально христіанство побѣдило міръ тѣмъ, что подошло по духу къ таинственнымъ ученіямъ, доставлявшимъ вѣрующимъ радости экстаза,—но для того, чтобы удержать за собою эту побѣду, ему пришлось прибѣгнуть къ старинной, испытанной уже организаціи церковной дисциплины, позаимствовавъ идею

ея у еврейства. Въ этой организаціи уже не оставалось мѣста для радостной, духовной свободы, столь характерной для первыхъ христіанскихъ общинъ: материнское лоно Церкви и сыновнія обязанности по отношенію къ ней замѣняли прежнюю безбрежную тоску Богоискательства. Не оставалось здѣсь мѣста и для восторженныхъ, неясныхъ созерцаній Непостижимаго: Церковь освобождала своихъ чадъ отъ гнета «проклятыхъ» вопросовъ и рѣшеніе ихъ оставляла за собой. Церковь, олицетворившая на землѣ Пастыря Добраго, собирала вокругъ себя своихъ овецъ и наставляла ихъ. Недалеко уже было то время, когда всѣ болѣзненные вопросы христіанской совѣсти имѣли быть перенесенными на общественную совѣсть Церкви, состоявшей на своемъ правѣ вязать и разрѣшать, миловать и осуждать по своему усмотрѣнію. Въ сущности, вся та дальнѣйшая эволюція Церкви, которая развернулась въ позднѣйшій, такъ называемый соборный періодъ исторіи христіанства, уже содержалась въ зачаткѣ въ томъ моментѣ, когда церковный авторитетъ, къ концу II вѣка, вышелъ побѣдителемъ изъ долготѣйшей борьбы съ мистическими теченіями христіанской мысли и оказался въ положеніи преемственнаго и предуказаннаго хранителя Божественной Истины.

Въ этой идеѣ была, несомнѣнно, великая сила. Подъ сѣбною ея нашли пріютъ и нравственную опору миллионы человѣческихъ душъ, жаждущихъ истины и свѣта въ жизненной тѣмѣ. Подъ знаменемъ ея завершилась «побѣда, побѣдившая міръ». Но эта побѣда досталась нелегкою цѣною. Ради нея пришлось отказаться отъ союза съ тѣми мечтателями, которые создали первый успѣхъ христіанства,—съ искателями глубочайшей истины, хотѣвшими влить навсегда въ христіанское міросозерцаніе тоску неутолимаго и ненасытнаго Богоискательства. Церковь заговорила лишь о призывѣ, обращенномъ къ «малымъ симъ», о простыхъ, общедоступныхъ заповѣдяхъ Пастыря Добраго, пришедшаго въ міръ спасти овцы своя. Но этотъ призывъ не могъ удовлетворить тѣхъ, кто жаждалъ высшихъ радостей Богопознанія и сладостнаго исканія Непознаваемаго. Церковь, отшатнувшись отъ опасныхъ грѣзъ мистицизма, хотѣла вернуться къ здравому и разумному ветхозавѣтному ученію о Богѣ Творцѣ и Зиждителѣ міра и о Домостроительствѣ Его, о таинственныхъ обѣтованіяхъ искупленія страждущаго рода человѣческаго; къ этому ученію въ новомъ синтезѣ Ветхаго и Новаго

Завѣта добавлялось лишь осуществленіе древнихъ обѣтованій въ воплощеніи и вочеловѣченіи Слова Божьяго. Но въ той средѣ, гдѣ властвовало докетическое воззрѣніе на явленіе Христа, гдѣ мысль о *вочеловѣченіи* Божества казалась чудовищной, — не могло быть примиренія съ ветхозавѣтною традиціею и ея мессіаническими указаціями. Въ томъ эллино-восточномъ мірѣ, гдѣ впервые прозвучала проповѣдь Павла о Христѣ, исканіе Бога было исканіемъ тайны бытія за предѣлами всякаго логическаго разумѣнія, и вѣра въ Бога могла выразиться лишь въ страстномъ порывѣ къ Невзреченному, Невмѣстному сознаніемъ. Здѣсь мѣста не было еврействующему раціонализму и его ученію о Промыслѣ Божіемъ. И новое христіанство не могло не казаться слишкомъ блѣднымъ и узкимъ этимъ восторженнымъ искателямъ Неизъяснимаго Познанія.

Главный упрекъ, который они бросали Церкви, заключался именно въ доступности ея ученія массамъ. Вспоминая, что Самъ Христосъ говорилъ съ народомъ лишь притчами, но смыслъ Своихъ рѣчей разъяснилъ только ближайшимъ ученикамъ, — они повторяли обращеніе Христа къ апостоламъ: «вамъ есть дано вѣдати тайны Царствія Божія, онымъ-же вѣшнимъ въ притчахъ все бываетъ»¹⁾. Они повторяли признанія о «многихъ званныхъ, и малыхъ избранныхъ», объ «вмѣющихъ очи и не видящихъ», о святыхъ, не созданной для животнаго пониманія, и отрицали всякую возможность для толпы воспріятія и храненія сокровищъ Божественной Мудрости. Тѣмъ фактомъ, что Іисусъ Христосъ говорилъ особо съ избранными апостолами, — и что даже среди послѣднихъ у Него были особенно близкіе люди, удостоенные полного довѣрія Учителя, они доказывали существованіе особеннаго тайнаго ученія Христова, раскрываемаго весьма немногимъ посвященнымъ. Церковь могла говорить о ясности Христовыхъ словъ, просвѣщающихъ младенцевъ и нищихъ духомъ: искатели высшаго познанія считали, что наряду съ этою ясною и общедоступною проповѣдью отъ Христа исходило и другое сокровенное ученіе, недоступное не только младенцамъ и нравственно-убогимъ, но и людямъ средняго, и даже высокаго развитія: проникновеніе въ это эсотерическое ученіе Христа могло быть достигнуто лишь черезъ особое, высшее посвященіе, благодать коего могла изливаться

¹⁾ Марк. IV, 11.

только на людей подготовленныхъ къ воспріятію высшаго духовнаго сознанія. Подготовка къ посвященію должна была сопровождаться долготѣннымъ искусомъ; поэтому предполагалось, что и апостолы получили полноту откровенія уже послѣ воскресенія Іисуса Христа, послѣ страшнаго испытанія—смерти Божественнаго Учителя. Сложилось убѣжденіе, что именно это высшее откровеніе было предметомъ бесѣды воскресшаго Учителя съ Его любимыми учениками, оказавшимися достойными послѣдовать за Нимъ на вершины таинственнаго познанія.

Подъ этимъ Познаніемъ разумѣвалось все то неизяснимое, къ чему безудержно стремится человѣческое мышленіе во всѣ вѣка. Явленіе Христа тѣмъ божественно, что оно открыло новые пути къ этому познанію, «чалянiю языковъ»; это явленіе само по себѣ—великая міровая тайна, въ немъ—ключъ къ разгадкѣ остальныхъ тайнъ бытія, и въ этомъ его великое спасительное значеніе. Христосъ,—звено между міромъ высшимъ и низшимъ,—Своимъ явленіемъ сблизилъ человѣческій духъ съ неземной областью высшаго Познанія. И тѣ мыслители, которые съ жадностью стремились въ Немъ уловить этотъ лучъ духовнаго озаренія, которые въ Немъ черпали «воду жизни» для утоленія жажды истины и Ему посвящали всѣ восторги страстнаго Богоискательства, — гордились особымъ наименованіемъ, отличавшимъ ихъ отъ толпы христіанъ. То было названіе *гностиковъ*, отъ слова γινωσκω,—*познаніе*. Подъ этимъ именемъ были осуждены Церковью мистическія ученія, уже не находившія себѣ мѣста въ новомъ зданіи церковнаго христіанства. И въ побѣдѣ надъ гностицизмомъ, въ концѣ II вѣка, завершилась, какъ мы уже сказали выше, первая эволюція церковнаго начала, принужденнаго вернуться къ еврейской традиціи для подкрѣпленія своего авторитета.

Гностицизмъ былъ по существу враждебенъ этой традиціи. Его корни были всѣ—въ эллинизмѣ, въ буйномъ богоскательствѣ эллинской мысли, одухотворенной восточной мистикой. Его традиціи восходили къ сокровеннымъ ученіямъ, къ таинственнымъ братствамъ, расцвѣтшимъ среди міроваго духовнаго броженія; его міросозерцаніе было въ тѣсной связи съ нео-пифагорействомъ, вновь охватившимъ эллинизированный міръ, съ таинствами орфизма. То было чисто-эллиническое христіанство, чуждое родства съ еврейскимъ духомъ. Откровеніе, сосредоточенное яркимъ лучемъ свѣта на Личности Іисуса Христа, оно

принимало какъ новое знаменіе міровой тайны, блеснувшее на пути религиозныхъ откровеній, на пути уже знакомомъ древней мистикѣ. Къ еврейской-же традиціи, по которой Христосъ являлся завершеніемъ цѣли мессіаническихъ обѣтованій,—гностицизмъ относился съ полнымъ пренебреженіемъ. Сущность гностицизма можетъ быть вкратцѣ выражена въ немногихъ словахъ: то было теченіе христіанства, наиболѣе отдаленное отъ еврейства. И именно поэтому борьба Церкви съ этимъ теченіемъ имѣетъ огромный интересъ; въ этой борьбѣ рѣшились всѣ основные вопросы христіанскаго сознанія, и эта бурная эпоха юности христіанства, эпоха II вѣка нашей эры, будетъ всегда притягивать вдумчиваго изслѣдователя съ неотразимою сплюю.

Повторяемъ, что здѣсь борьба шла вокругъ всѣхъ главнѣйшихъ вопросовъ вѣры христіанской. Эллинское мышленіе, развившееся въ гностицизмѣ, хотѣло стряхнуть съ христіанскаго Откровенія всѣ остатки еврейской традиціи не только изъ нежеланія подчиняться іерархическому авторитету. Оно оспаривало основные доводы еврейства, его формулы Божества. Гностики, не хуже будущихъ враговъ христіанства, доказывали слабость идеи о Богѣ, избирающемъ изъ среды всѣхъ сотворенныхъ имъ людей лишь одинъ жалкій еврейскій народъ и только ему открывающемъ свои законы... Да и самое понятіе о Богѣ Всеблагомъ и Всесильномъ, Создателѣ всего міра съ его зломъ, не могло быть воспринято мышленіемъ, воспитаннымъ въ широкихъ созерцаніяхъ эллинской философіи, въ ея глубокомъ пессимизмѣ. Гностики стремились доказать, что если Богъ—Творецъ всего міра, то Онъ и виновникъ зла, присущаго матеріи, но въ такомъ случаѣ онъ не Всеблагій,—или-же Онъ безсиленъ устранить это зло, но тогда Онъ не Всемогущій. Эта вѣчная дилемма, допынѣ угнетающая религиозное сознаніе, гностиками рѣшалась въ смыслѣ отдѣленія акта творчества, созданія міра изъ безформенной матеріи, отъ понятія о Высшей Божественной Сущности. Эта Высшая Сущность, немыслимая мышленіемъ, превыше всякой реальности, превыше даже творческаго проявленія, ибо сотвореніе міра предполагаетъ нѣкоторое соприкосновеніе съ матеріей, а матерія по существу несовмѣстима съ понятіемъ о Божествѣ. Въ основѣ бытія лежитъ начало *дуализма*, борьбы свѣта съ тьмой, Духа съ Матеріей. И Превысшая Божественная Сущность, Источникъ Духа и свѣта и

добра, проявляется въ мірѣ лишь въ этой борьбѣ со зломъ, тьмою, матеріею. Посланикомъ этого Неизъяснимаго Божества и отраженіемъ Его былъ Христосъ, принесшій міру благовѣсть о Немъ, а не о Іеговѣ израильскаго народа.

Мы видимъ такимъ образомъ, что гностицизмъ въ общихъ чертахъ былъ отрицаніемъ еврейскаго монотензизма, попыткой обосновать христіанство на дуализмѣ стараго Востока. Намъ предстоитъ теперь, въ слѣдующей части настоящей книги, перейти къ обзору каждой гностической системы въ отдѣльности, выяснитъ общія ихъ теоріи мірозданія и ихъ формулы Божества. Пока будемъ лишь помнить, что ихъ мистическія созерцанія были цѣликомъ вынесены изъ древнихъ таинствъ эллино-восточнаго міра. И тотъ обликъ Христа, который выяснился на фонѣ ихъ созерцаній, образъ Агнца, «закалаемаго отъ начала міра», очищающаго міръ Своею пролитою кровью и озаряющаго его таинственными символами Креста и Чашы, — былъ далекъ отъ того Мессіи, о которомъ говорили пророки чадамъ Авраамовымъ.

Долгіе вѣка прошли со времени рѣшительной борьбы Церкви, благожелательной ветхозавѣтной традиціи, съ гностицизмомъ, отвергавшимъ эту традицію. За это время христіанскіе богословы неустанно трудились надъ изъясненіемъ Божественной Сущности, надъ опредѣленіемъ Ея атрибутовъ и проявленій въ мірѣ. Благоговѣнное созерцаніе Бога-Творца, Зажидителя вселенной и Всеблагаго Отца рода человѣческаго, нашло совершеннѣйшія выраженія въ твореніяхъ великихъ Отцовъ Церкви, — Кипріана Карфагенскаго, Діонисія Александрійскаго, Афанасія Александрійскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Ефрема Сиріяна, Василия Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго, Амвросія Медиоланскаго, Августина, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Дамаскина, и многихъ другихъ, — а также въ цѣломъ рядѣ соборныхъ постановленій. И христіанское мышленіе нынѣ воспитано на этихъ величавыхъ опредѣленіяхъ Бога, и не помнитъ страстной борьбы вокругъ первичныхъ понятій о Божественной Сущности. Но роль гностиковъ въ метафизикѣ христіанства не можетъ быть предана забвенію. Лишь благодаря усиліямъ гностическихъ мыслителей христіанство было спасено отъ роли моральнаго ученія, неспособнаго завладѣть міровымъ сознаніемъ. Пусть нынѣ многіе думаютъ, что вся сила христіанства — въ нагорной проповѣди. То было обращеніе Христа къ народу, милосердныя слова, въ

которыхъ отразилась вся безконечная, истинно-божественная жалость Учителя къ стаду смиренныхъ и «обремененныхъ». Но христіанство создалось не одною нагорною проповѣдью и не ею одною жило. Оно побѣдило міръ сперва безудержнымъ порывомъ къ Богопознанію, увлекло человѣчество на вдохновенную борьбу за истину, разсѣивавшую мракъ міровыхъ тайнъ. И тѣ люди, которые въ Христовомъ Откровеніи видѣли прежде всего новое озареніе на вѣчномъ пути Богоискательства, были также создателями христіанства, достойными стать на ряду съ великими Отцами Церкви, хотя Церковь и отвергла ихъ смѣлыя мечтанія, ихъ безумные полеты въ область Непознаваемаго. Лишь благодаря этимъ отверженнымъ мыслителямъ, внесшимъ въ христіанство всѣ сокровища мірового Богоискательства, создано христіанство, какъ міровая религія.

Церковь, величественно вознесшаяся на развалинахъ всѣхъ другихъ вѣрованій древняго міра, воссѣвшая на унаслѣдованный отъ Римской державы престолъ мірового владычества, признала своими основателями въ равной мѣрѣ Петра и Павла, Іакова и Іоанна, столь чуждыхъ другъ другу по духу и по толкованію Христова наслѣдія. Равнымъ образомъ, скажемъ мы, въ созданіи Церкви участвовали въ послѣдующихъ поколѣніяхъ не только Іустинъ, Иринеи, Ипполитъ, Тертуліанъ и другіе Отцы, боровшіеся противъ «гностическихъ ересей», но и противники ихъ,—Валентинъ, Василидъ, Маркіонъ, Татіанъ, Вардесанъ и многіе другіе, чьи имена сохранились лишь съ печатью отверженности, съ клеймомъ еретичества. Противоположными усиліями всѣхъ этихъ людей выковывалось расширенное, одухотворенное религіозное сознаніе. И именно въ этомъ смыслѣ глубоко вѣрны слова св. Іустина, что все хорошее, кѣмъ-бы то ни было высказанное, принадлежитъ христіанству. Поэтому изученіе различныхъ теченій первобытнаго христіанства, хотя бы наиболѣе далекихъ отъ позднѣйшихъ догматическихъ формулъ, представляетъ не только глубокій интересъ, но и безусловную необходимость. Безъ этого изученія нѣтъ и не можетъ быть пониманія христіанскаго Богопознанія.

Это изученіе нѣмѣ доступно, чѣмъ полвѣка тому назадъ. Научная критика нашихъ дней, потерявшая вѣковое уваженіе къ христіанской традиціи, и поэтому безбоязненно роющаяся въ пыльных архивахъ, извлекающая оттуда старые документы догматическихъ споровъ,—тѣмъ самымъ оказываетъ христіанству

неодѣнимую услугу. Она воскрешаетъ давно забытые памятники мистическаго движенія, когда-то охватившаго міръ,—она извлекаетъ изъ мрака забвенія имена великихъ искателей истины, когда-то мечтавшихъ слить религіозный порывъ съ метафизикой глубочайшихъ философскихъ созерцаній. Благодаря ей, эти мечтанія нынѣ доступны изслѣдованію, при свѣтѣ точныхъ критическихъ данныхъ.

Къ этому изученію мы должны теперь приступить, покинувъ ровные и широкіе пути исторической эволюціи для бурной области духовныхъ исканій, мятежныхъ скитаній духа въ поискахъ за вѣчно-ускользающей истиной, въ поискахъ за незыблемой формулой бытія Божіяго.

III.

Мы стоимъ у преддверія міра старыхъ идей, горделивыхъ умозрѣній, величавыхъ строеній человѣческаго сознанія. Давно забытыя, тонуть они въ безмолвной тѣмѣ, точно покинутыя развалины когда-то дивнаго храма, черезъ которыя путникъ нынѣ пробирается лишь ощупью, съ неимовернымъ трудомъ... Но порою чудится, что среди безмолвія и жуткаго мрака гдѣ-то дрожитъ отзвукъ вѣдихъ голосовъ, когда-то здѣсь раздававшихся... И вновь ярче вспыхиваетъ свѣтильникъ труженника, и встрепенувшееся мышленіе вновь страстно отдается исканію слѣдовъ великихъ, міромъ не воспринятыхъ, міромъ забытыхъ ученій.

Приступая къ изученію системъ знаменитыхъ гностиковъ, выносившихъ изъ глубы эллино-восточной мистики новыя формулы Божества для христіанскаго сознанія, слѣдуетъ прежде всего вооружиться безпристрастіемъ и справедливостью. Слѣдуетъ помнить, что эти сложныя системы, предназначенныя лишь для особо-посвященныхъ, извѣстны намъ исключительно по отзывамъ и цитатамъ ихъ противниковъ. Подлинныя документы гностиковъ,—ихъ таинственныя евангелія, ихъ богословскія сочиненія и философскія трактаты, ихъ собственная апологетическая литература,—исчезли почти безъ слѣда. До насъ дошли лишь нѣкоторыя «опроверженія» гностицизма,—и только на основаніи содержащихся въ нихъ данныхъ, всегда пристрастныхъ, иногда и искаженныхъ до неузнаваемости, мы должны кропотливо восстанавливать старыя, темныя ученія, порою доходя до отчаянія въ попыткахъ уловить ихъ истинный смыслъ.

Итакъ, мы должны сперва обозрѣть всѣ имѣющіяся у насъ скудныя данныя, т. е. ту древнюю полемическую литературу, изъ которой намъ поневолѣ приходится черпать наши свѣдѣнія о гностицизмѣ.

Полемика церковныхъ писателей противъ гностическихъ идей началась уже съ первой половины II вѣка. Евсевій въ своей Церковной Исторіи ¹⁾ сообщаетъ, что около середины II вѣка иѣкій Агриппа Касторъ написалъ опроверженіе ученія гностика Васьлида; къ сожалѣнію, объ этой безвозвратно утраченной книгѣ мы не имѣемъ никакихъ другихъ свѣдѣній, кромѣ ссылки на нее Іеронима, едва ли не со словъ-же Евсевія ²⁾. Нѣсколько позже знаменитый философъ и мученикъ Іустинъ, о которомъ намъ уже приходилось упоминать ³⁾, также составилъ обличеніе гностическихъ идей (т. назыв. *Syntagma*), и сверхъ сего написалъ особый трактатъ противъ гностика Маркіона. Эти полемическія сочиненія, къ глубокому сожалѣнію, до насъ не дошли, и потеря эта особенно чувствительна въ виду большого значенія Іустина, какъ христіанскаго писателя вообще, притомъ послѣдователя платонической философіи; его изслѣдованіе о гностицизмѣ представляло-бы для насъ исключительную цѣнность, тѣмъ болѣе, что Іустинъ былъ современникомъ самаго блестящаго расцвѣта гностическихъ школъ въ Римѣ, и вѣроятно не разъ лично сталкивался съ Валентиномъ, Кердономъ и пр. главарями гностицизма ⁴⁾. Научная критика нашего времени пыталась восполнить пробѣлъ, происшедшій отъ утраты антигностическихъ трудовъ Іустина, и съ этой цѣлью отыскивала слѣды его опроверженій въ сочиненіяхъ ближайшихъ къ нему христіанскихъ писателей-ересеологовъ, напр., Иринея, Ипполита и др. Эти тщательно-разыскиваемые слѣды сличались съ двумя отрывками, отнесенными къ обличительному сочиненію *Syntagma* Іустина, а также съ указаніями, разбросанными въ уцѣлѣвшихъ донинѣ Іустиновыхъ сочиненіяхъ, и на основаніи добытыхъ такимъ путемъ данныхъ нѣкоторые ученые ⁵⁾ пытались возстановить всю ересеологію Іустина. Мы не будемъ здѣсь разбираться въ этихъ кропотливыхъ изслѣдованіяхъ, и только отмѣтимъ, что труды Іустина по

¹⁾ *Hist. Eccl.* IV, 7.

²⁾ Hieron. *De vir. ill.* XXI. Cf. Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 4.

³⁾ См. выше, стр. 136—138.

⁴⁾ Уцѣлѣвшія сочиненія Іустина многократно издавались. Укажемъ на капитальное изданіе Отто (*Th. von Otto, Iustini philosophi et martyris opera*, 1879). На русскомъ языкѣ имѣется переводъ протоіерея Преображенскаго, *Сочиненія св. Іустина философа и мученика*, Москва 1892.

⁵⁾ Напр. Гильгенфельдъ (*A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884).

опроверженію гностическихъ системъ легли въ основу всѣхъ почти послѣдующихъ сочиненій «противъ ересей».

Въ концѣ II вѣка ¹⁾ появилось знаменитое обличеніе гностическихъ ересей, составленное св. Иринеемъ, епископомъ Лугдунскимъ (т. е. Лионскимъ: *Lugdunum* въ Галліи, — нынѣ французскій городъ Лионъ). Это обширное сочиненіе написано по гречески, какъ и вся христіанская литература того времени (да и самъ Ириней былъ малоазійскимъ грекомъ, — ученикомъ св. Поликарпа Смирискаго); полное заглавіе его: *ἑρῆγχοι καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδογνώσεως γινώσεως*. Но греческій текстъ сохранился лишь въ небольшихъ фрагментахъ, въ видѣ цитатъ у другихъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей; до насъ же дошелъ полностью очень древній латинскій переводъ. Книга написана въ цѣляхъ опроверженія ученія нѣкоторыхъ гностиковъ-валентиніанъ, повидимому увлекшихъ не мало овецъ изъ стада лионскаго пастыря, но попутно Ириней пытается очертить всѣ главнѣйшія гностическія школы, и не щадитъ красокъ для изображенія главарей ихъ пустомелями и шарлатанами, а ученія ихъ — рядомъ нелѣпыхъ бредней. Движимый одною лишь ненавистью къ гностикамъ, Ириней принималъ на вѣру всякія искаженныя или явно клеветническія свѣдѣнія о нихъ, глумился надъ ихъ мистической символикой съ точки зрѣнія вульгарнаго здраваго смысла, и вообще допустилъ въ своей книгѣ выходки, слегка напоминающія по тону издѣвательства Вольтера надъ христіанскою мистикой вообще и его пародіи библейской символики. Такой способъ полемики нельзя не признать непріемлемымъ, въ особенности когда рѣчь идетъ о таинственныхъ ученіяхъ, отнюдь не предназначенныхъ для толпы и наоборотъ всячески отстранявшихся отъ нея. Безъ всякаго желанія оскорбить память почтеннаго лионскаго пастыря, мужественнаго и всѣми уважаемаго борца за христіанскую вѣру, запечатлѣвшаго кровію свое долгое служеніе Христу ²⁾, — нельзя не сказать, что онъ абсолютно не понималъ сути разбираемыхъ имъ ученій, будучи совершенно чуждымъ всякаго мистическаго чутія. Остается только пожалѣть, что несправедливымъ и близорукимъ сужденіямъ Ириней о гности-

¹⁾ Въ 80-хъ годахъ II вѣка по вычисленію Гарпака. См. Наппакъ, *Chronologie d. Alt. Litt.*, I.

²⁾ По преданію, онъ претерпѣлъ мученическую смерть во время гоненій при Септ. Северѣ (202). Память его въ Православной Церкви 23 августа.

какъ было суждено занять такое выдающееся мѣсто въ исторіи ересеологіи, въ качествѣ древнѣйшаго изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ документовъ, рисующихъ, хотя и въ превратномъ видѣ, борьбу вокругъ гностическихъ идей ¹⁾.

Послѣ Иринея борьба противъ гностицизма велась съ большимъ одушевленіемъ на Западѣ. Уже знакомый намъ по апологетической литературѣ Тертуллианъ (см. выше стр. 141—142), со свойственнымъ ему пыломъ и полемическимъ талантомъ, отдался дѣлу борьбы съ гностиками, въ особенности съ Маркіономъ, обличенію котораго онъ посвящалъ специальный трактатъ. Этотъ трудъ, равно какъ трактатъ *De praescriptione haereticorum* и нѣкоторые другія антиеретическія сочиненія Тертуллиана могутъ быть причислены донинѣ къ наилучшимъ источникамъ свѣдѣній о фактической сторонѣ гностическаго движенія, и закрѣпляютъ за Тертуллианомъ серьезное значеніе въ исторіи ересеологіи. Къ сожалѣнію, Тертуллианъ былъ не менѣе Иринея лишенъ мистическаго чутія, и поэтому отъ него нельзя ожидать никакого пониманія гностическихъ идей; въ оцѣнѣ-же дѣятельности главарей гностицизма у него проявляется нетерпимость, доходящая до извращенія фактовъ,—лишь бы набросить тѣнь на личности ненавистныхъ противниковъ ²⁾.

Съ этой непримиримой враждой къ гностицизму на Западѣ интересно сопоставить отношеніе къ нему на Востокѣ церковныхъ писателей, болѣе чуткихъ къ запросамъ мистики и менѣе чуждыхъ восточнымъ религіозно-философскимъ созерцаніямъ. Современникъ Тертуллиана, Климентъ Александрійскій (дѣятельность его въ концѣ II и нач. III вѣка), учитель великаго Оригена, относился съ полнымъ уваженіемъ къ гностической идеѣ высшаго посвященія, необходимаго для уразумѣнія глубочайшихъ тайнъ Царствія Божія, и самое наименованіе «гностика»

¹⁾ Editio princeps Иринея—Базельское изданіе Уразма въ 1526. Изъ позднѣйшихъ изданій, довольно многочисленныхъ, наибольшаго вниманія достойны: изданіе Массюэта (Dom Massuet) въ 1712 г., перепечатанное и въ Патрологіи Миня, и въ наши дни изданіе Гарвея въ Кембриджѣ, 1857 г., (W. Wigan Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*). Имѣется русс. переводъ прот. Преображенскаго (СПб., 1900) съ изданія Патрологіи Миня.

²⁾ Творенія Тертуллиана имѣются во множествѣ изданій, какъ въ полномъ собраніи, такъ и въ отдѣльности; съ XVI в. и донынѣ ихъ перепечатавали и вновь издавали съ пересмотромъ текста столько разъ, что даже краткое перечисленіе изданій невозможно. Наилучшее изданіе Oehler'a, и новѣйшее изданіе Reifferscheid et Wissowa, въ *Corpus scriptorum ecclesiast. latin.*, XIX sq.

употреблялъ лишь въ похвальномъ смыслѣ, разумѣя христіанскаго философа и общинка тайнъ благодати. Въ сочиненіяхъ Климента и знаменитаго ученика его Оригена, близкихъ по духу восточному религіозно-философскому мышленію, разсыпано много неоцѣнимо-важныхъ свѣдѣній объ интересующихъ насъ ученіяхъ.

Около того-же времени, т. е. въ началѣ III в., изученіемъ гностическихъ системъ занялся въ Римѣ знаменитый Ипполитъ. Имя этого христіанскаго писателя нынѣ пользуется извѣстностью лишь среди специалистовъ по исторіи Церкви, но когда-то оно гремѣло на Западѣ и на Востокѣ, окруженное ореоломъ славы и почета; многочисленныя сочиненія Ипполита пользовались уваженіемъ во всѣхъ христіанскихъ кругахъ, ходили по рукамъ въ громадномъ количествѣ списковъ. Среди этихъ сочиненій находилось опроверженіе гностическихъ системъ, нынѣ извѣстное подъ ошибочнымъ названіемъ *Philosophumena*, и являющееся наиболѣе цѣннымъ изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ документовъ для изученія гностицизма. Ипполитъ былъ настоящимъ ученымъ, и разбирался въ гностическихъ идеяхъ съ пониманіемъ чловека, воспитаннаго на философскихъ умозрѣніяхъ; свѣдѣнія его имѣютъ поэтому огромную цѣнность, тѣмъ болѣе, что онъ включилъ въ свой трудъ отрывки и цитаты изъ подлинныхъ письменныхъ памятниковъ гностицизма, безвозвратно для насъ утерянныхъ и каждая строчка которыхъ имѣетъ значеніе драгоцѣннаго пріобрѣтенія. Трудъ Ипполита о гностицизмѣ долгое время считался утеряннымъ, и случайная находка его полвѣка тому назадъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, произвела настоящій переворотъ въ ученomъ мірѣ и открыла новую эру въ исторіи изученія первобытнаго христіанства и въ частности гностическаго движенія.

Жизнь Ипполита представляетъ глубокій интересъ, но, къ сожалѣнію, мы въ ней наталкиваемся на рядъ неразрѣшимыхъ для насъ загадокъ; наслоеніе противорѣчивыхъ легендъ вокругъ имени этого знаменитаго Отца Церкви не даетъ возможности разобраться въ подлинныхъ біографическихъ данныхъ. Не говоря уже о хронологическихъ датахъ рожденія или смерти, совершенно намъ неизвѣстныхъ, нельзя даже установить, какую именно каеодру занималъ Ипполитъ, носившій званіе епископа. Позднѣйшія данныя утверждаютъ, что онъ былъ епископомъ города Portus у устья Тибра (т. е. по-просту римскаго порта), но здѣсь повидимому кроется недоразумѣніе; новѣйшая ученая критика пришла къ заключенію, что Ипполитъ, нашедшійся

въ открытой враждѣ по догматическимъ вопросамъ съ римскимъ епископомъ Каллистомъ (папа съ 218 по 222 — 3 г.) и произведшій въ римской общинѣ расколъ, носилъ званіе епископа самого города Рима, т. е. былъ антипапою. Эта догадка представляется тѣмъ болѣе вѣроятною, что по рѣзкимъ выпадамъ противъ Каллиста въ сочиненіяхъ Ипполита можно судить о степени обостренности ихъ вражды. Мы увидимъ далѣе, когда коснемся вопроса о *новатіанствѣ* и о борьбѣ вокругъ аскетическихъ идеаловъ, въ чемъ заключалась сущность раздора между Ипполитомъ и Каллистомъ,—пока-же слѣдуетъ лишь отмѣтить, что Ипполитъ не только открыто возставалъ противъ папы, не только обвинялъ его въ малодушіи, въ забвеніи долга передъ христіанской совѣстью, въ угожденіи толпѣ,—не только называлъ его еретикомъ, но и римскую общину, оставшуюся вѣрною Каллисту, онъ считалъ впавшей въ тяжкія заблужденія, и съ пренебреженіемъ смотрѣлъ на нее, какъ на мелкую секту. Сторонники порядка и смяченной церковной дисциплины, доступной нравственному уровню толпы, видѣли въ Ипполитѣ безпокойнаго человѣка, досаждавшаго своими напоминаніями о былой строгости христіанской этики, о бывшихъ идеалахъ духовнаго совершенствованія. Римская Церковь, уже начинавшая заботиться объ усиленіи своего престижа, не могла простить Ипполиту его пренебрежительнаго отношенія къ законно-избранному епископу и къ римской общинѣ, признанной имъ просто сектантской. Ипполитъ возбудилъ противъ себя ненависть всего «средняго» теченія въ христіанствѣ Западной Церкви, и когда это среднее теченіе одержало верхъ, то эта ненависть ярко отразилась на положеніи Ипполита въ Церкви, она выразилась въ принятіи мѣръ къ ослабленію его вліянія и престижа, а позже въ замалчиваніи его сочиненій. Ипполитъ былъ слишкомъ крупною, слишкомъ замѣтною личностію, чтобы память о немъ могла изгладиться безслѣдно, но усиліями его враговъ воспоминанія о немъ какъ-бы заволоклись туманомъ. Его имя осталось въ римскихъ святцахъ, но связанное лишь со сказаніями о мученической кончинѣ его, окруженной цикломъ апокрифическихъ легендъ, и безъ опредѣленныхъ указаній на его богословскіе труды ¹⁾. На Западѣ эти труды были преданы забве-

¹⁾ Православная Церковь тоже празднуетъ память «свищенномученика Ипполита» (30 Января) безъ особаго прославленія его какъ богослова и христіанскаго писателя.

нію. Только на Востокѣ, вдали отъ раздоровъ римской Церкви, обаяніе Ипполита и его слава церковнаго писателя въ теченіе долгихъ вѣковъ не терпѣли затмѣнія; его труды были широко использованы позднѣйшими писателями церковными, и отрывки ихъ сохранились не только въ греческомъ текстѣ, но и во множествѣ переводныхъ фрагментовъ,—сирскихъ, арабскихъ, коптскихъ, армянскихъ, славянскихъ. На Востокѣ уваженіе къ Ипполиту, быть можетъ, поддерживалось примѣромъ Оригена, слушавшаго знаменитаго учителя въ бытность свою въ Римѣ ¹⁾ (около 215 г.).

Послѣ долгаго періода забвенія, на Западѣ интересъ къ Ипполиту, какъ къ церковному писателю, неожиданно вспыхнулъ вновь послѣ открытія въ 1551 г. въ Римѣ ²⁾ мраморной статуи великаго Отца Церкви, составляющей нынѣ одно изъ лучшихъ украшеній Латеранскаго музея христіанскихъ древностей; статуя эта была воздвигнута, по опредѣленію ученыхъ, тотчасъ послѣ смерти Ипполита и изображаетъ его въ видѣ античнаго философа, сидящаго на низкомъ креслѣ, спинка и боковыя стороны котораго испещрены надписями; при ближайшемъ осмотрѣ эти полустершіяся надписи оказались заглавіями всѣхъ богословскихъ и научныхъ трудовъ Ипполита. Это неожиданное открытіе дало толчекъ къ собранію и изученію твореній Ипполита, рукописи ихъ стали повсюду дѣятельно разыскиваться. Но наиболѣе интересный для насъ трудъ его,—Опроверженіе гностическихъ идей, оставалось не разысканнымъ до середины XIX вѣка и уже считалось безслѣдно погибшимъ, какъ вдругъ его признали въ случайно найденной на Афонѣ въ 1842 г. рукописи. Это сочиненіе, извѣстное подъ заглавіемъ «*Philosophumena*» (Φιλοσοφούμενα), но настоящее заглавіе котораго «*Κατὰ πασῶν ἡρέσεων ἑλεγχος*», при открытіи было сперва приписано Оригену, и подъ его именемъ было впервые издано Миллеромъ въ Оксфордѣ въ 1851 г. Но вскорѣ ученые пришли къ единодушному убѣжденію въ принадлежности этого труда перу Ипполита, и уже подъ именемъ настоящаго автора «*Философумены*» были изданы въ 1859 г. въ Гёттингенѣ и снаб-

¹⁾ Вокругъ имени Ипполита создавалась въ наше время цѣлая литература. Кромѣ посвященныхъ ему главъ въ соотвѣствующихъ научныхъ трудахъ (см. въ особенности у Harnack въ *Chron. d. altchrist. Literatur*, ч. II, т. II), назовемъ Döllinger'а—*Hippolyt und Kallist*, и повѣйшее прекрасное изслѣдованіе Achelis'а—*Hippolytstudien* (1897).

²⁾ На via Tiburtina, на мѣстѣ вѣчнаго упокоенія Ипполита (близъ кладбища Санъ-Лоренцо).

жены латинскимъ переводомъ ¹⁾. Это изданіе является нынѣ лучшимъ, впредь до выхода въ свѣтъ «Философумень» въ издаваемомъ нынѣ Берлинскою Академіею Наукъ полного собранія твореній Ипполита ²⁾. Другое-же сочиненіе Ипполита противъ ересей, извѣстное подъ названіемъ *Σούταρχα*, повидимому, утеряно безвозвратно и слѣды его сохранились, кромѣ упоминанія о немъ въ надписяхъ на статуй Ипполита, лишь въ описаніи Фотія (въ его *Библіотекѣ*).

Открытіе «Философумень», какъ мы уже указывали, было неопытнымъ вкладомъ въ исторію гностицизма. Нѣкоторыя гностическія системы, какъ напримѣръ ученіе Василида, впервые предстали въ своемъ настоящемъ видѣ, вмѣсто сумбурныхъ бредней, сохраненныхъ въ наивномъ изложеніи Иринея или подражателей его, — Епифанія и другихъ. Но раньше, чѣмъ ознакомиться съ современнымъ положеніемъ научной критики по отношенію къ гностицизму, мы должны вернуться къ обзору наслѣдія древнихъ ересеологовъ.

Послѣ Ипполита полемика съ гностицизмомъ еще продолжалась, но съ меньшею горячностью, такъ какъ само гностическое движеніе доживало свой вѣкъ и уразумѣніе его являлось все болѣе затруднительнымъ для позднѣйшихъ писателей. Нѣкоторыя свѣдѣнія о главаряхъ гностическихъ школъ мы находимъ въ «Церковной Исторіи» Евсевія, написанной около 20-хъ гг. IV вѣка, и въ *Хроникѣ* его-же. Въ послѣдніе годы III-го и въ началѣ IV-го вѣка вопроса о гностицизмѣ касался такъ называемый Адамантій, загадочный авторъ интереснаго діалога «*De recta in Deum fide*» (часто приписываемаго Оригену), въ которомъ бесѣдующими лицами являются гностики маркіонитъ и валентиніанецъ. Краткія данныя о гностицизмѣ, заимствованныя вѣроятно у Ипполита, мы находимъ въ такъ называемыхъ «аностольскихъ постановленіяхъ» (компиляціи, относящейся къ III—IV вв.), въ «словахъ огласительныхъ» св. Кирилла Іерусалимскаго, составленныхъ въ 40-хъ гг. IV в., и въ нѣкото-

¹⁾ *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*. Ed. Duncker et Schneidewin, Gottingae 1859. Всѣ наши ссылки относятся къ этому изданію.

²⁾ Берлинская Академія Наукъ съ 1897 г. выпускаетъ изданіе трудовъ Ипполита въ превосходной критической обработкѣ, подъ редакціей Ахелеса и Боннетта (Bonwetsch). Изъ прежнихъ изданій Ипполита (безъ Философумень) можно назвать Migne въ *Patrologia graeca*: отдѣльныя сочиненія въ изданіяхъ Lagarde, Pitra и др.

рыхъ другихъ источникахъ. Но наиболѣе глубокий слѣдъ въ исторіи ереселогіи въ IV в. оставленъ двумя писателями, Епифаніемъ и Филастріемъ.

Епифаній, епископъ города Констанція (переименованнаго изъ древняго Саламиса) на островѣ Кипрѣ, уважаемый пастырь Церкви, слышій даже чудотворцемъ ¹⁾, извѣстный своимъ столкновеніемъ съ Іоанномъ Златоустомъ во время суда надъ послѣднимъ,—составилъ (въ 70-хъ гг. IV в.) обширный сборникъ всѣхъ извѣстныхъ ему ересей, озаглавленный *Πανάριον*. Тутъ содержится перечень и пересказъ 80 ученій, признанныхъ авторомъ еретическими, и въ этотъ списокъ вошли и гностическія школы, уже давно къ тому времени вымершія. При разборѣ гностическихъ ученій Епифаній слѣдуетъ преимущественно Иринею, но дополняетъ его данныя изъ другихъ источниковъ, а частью и собственными измышленіями. Кипрскій епископъ отличался крайней нетерпимостью къ еретикамъ, и охотно сгущалъ краски въ своихъ описаніяхъ; его грубоватому здравому смыслу были совершенно чужды ухищренія символическихъ умозерцаній, а двухвѣковой періодъ, протекшій со времени расцвѣта гностическихъ системъ, окончательно затемнилъ ихъ внутренній смыслъ и лишалъ непосвященныхъ всякой возможности проникнуть въ суть ихъ таинственныхъ ученій. Если вспомнить притомъ, что Епифаній былъ по рожденію евреемъ (обращеннымъ въ христіанство уже въ годы юности), и слѣдовательно не могъ не относиться съ особенной непріязнью къ ученіямъ, вся суть которыхъ заключалась въ борьбѣ съ еврейскою традиціей въ христіанствѣ, то станетъ понятною ненависть, съ которой Епифаній отзывался о гностикахъ. Онъ не только повторялъ съ удовольствіемъ всѣ обвиненія, возводимыя на нихъ Иринеємъ, но еще дополнялъ ихъ новыми, еще болѣе сумбурными. Эта ярко выраженная вражда къ гностицизму лишаетъ книгу Епифанія того значенія, которое она могла-бы имѣть: къ сожалѣнію, сужденія кипрскаго пастыря о ненавистныхъ ему сектахъ слишкомъ пристрастны, и свѣдѣнія его приходится принимать съ большою осторожностью ²⁾.

¹⁾ Память его празднуется въ Православной Церкви 12 Мая.

²⁾ Сочиненія Епифанія издавались неоднократно и въ греческомъ оригиналѣ, и въ латинскомъ переводѣ. Всѣ наши дальнѣйшія ссылки на него будутъ относиться къ изданію Мишя въ его Патрологіи (греческій текстъ съ латинскимъ переводомъ): *Epiphanii Constantiae in Cyprio episcopi opera*. 3 vol. (Patrologiae Graecae tom. XLI—XLIII).

Къ сожалѣнію, тотъ-же упрекъ можно отнести и къ сочиненію Филастрія, епископа города Бресціи въ Италіи. Его *Liber de haeresibus* составленъ въ 80-хъ гг. IV вѣка, и въ немъ собраны, въ довольно хаотическомъ безпорядкѣ, свѣдѣнія о всякихъ ересеяхъ, заимствованныя у предшествовавшихъ ерессологовъ. Эти свѣдѣнія здѣсь большею частью ограничиваются нѣсколькими строчками, причемъ Филастрій, помѣстившій въ своемъ перечнѣ еретическихъ ученій нѣкоторыя незначительныя отклоненія отъ мнѣній господствующей Церкви его времени и даже отъ общепринятыхъ толкованій Ветхаго Завѣта, наравнѣ съ глубочайшими, самостоятельными гностическими системами, удѣляетъ послѣднимъ не больше мѣста и вниманія, чѣмъ первымъ. Вообще его трудъ не имѣетъ серьезнаго научнаго значенія, и интересъ его для насъ заключается лишь въ немногихъ мимоходомъ брошенныхъ краткихъ свѣдѣніяхъ, заимствованныхъ изъ неизвѣстныхъ намъ источниковъ ¹⁾.

Еще позднѣе названныхъ ерессологическихъ трудовъ, въ срединѣ V вѣка, составленъ Θεοδορεтѣмъ, епископѣмъ Кирскимъ (Cyrillus въ Сиріи, къ сѣверо-востоку отъ Antiochia) объемистый сборникъ всѣхъ ересей, подъ заглавіемъ *Aἱρετικῆς καχομολίας ἐπιτομή* (*Haereticarum fabularum compendium*). Θεοδορεтъ, какъ и предшественники его, основывался главнымъ образомъ на данныхъ Иринея, но повидимому пользовался также *Философумами* (авторомъ которыхъ считалъ Оригена). Съ нѣкоторыми пережитками гностическихъ школъ, въ особенности съ маркіонитами, Θεοδορεту пришлось лично сталкиваться, и его свѣдѣнія о нихъ придаютъ особенный интересъ его труду. Но, въ общемъ, его сужденія о гностицизмѣ страдаютъ обычною узостью и непониманіемъ. Смыслъ старыхъ гностическихъ умозрѣній былъ уже совершенно утерянъ, и таинственные созерцатели I и II вѣка христіанской эры уже слишкомъ далеко ушли въ глубь непонятнаго, загадочнаго пропалаго, надъ которымъ опускалась уже густая мгла забвенія ²⁾.

Къ перечисленнымъ крупнымъ трудамъ древнихъ ерессологовъ остается добавить немногое. На Западѣ можно еще отмѣтить

¹⁾ Мы будемъ ссылаться далѣе на Филастрія по изданію Ochler'a въ *Corporis Haeresiologici tom. I: Philastrii episcopi Brixienensis de haeresibus liber.*

²⁾ Θεοδορεта мы будемъ далѣе цитировать по изданію Патрологіи Мина (греческій текстъ съ латинскимъ переподомъ): *Theodoretii Cyrenensis episcopi opera omnia, in 4 vol, Patrologiae graecae tom. LXXX—LXXXIII.*

небольшой трактатъ «de haeresibus», приписанный Августину, сборникъ ересей, извѣстный подъ именемъ какого-то загадочнаго *Praedestinatus* и другой, ложно-приписанный Тертуліану (извѣстенъ подъ названіемъ *Pseudo-Tertullianus*), «Indiculus de haeresibus», ложно-приписанный Іерониму, наконецъ нѣсколько мелкихъ сочиненій подъ именами Исидора Гиспалійскаго (Hispalis на югѣ Испаніи), Павла, Гоноріа Августодунскаго (Augustodunum въ Галліи, нынѣ *Autun*), Геннадія Массиліанскаго (Massilia, нынѣ Марсель), и др. ¹⁾. На Востокъ можно еще указать на творенія Іоанна Дамаскина, на сочиненія армянина Эзника и нѣкоторыхъ арабскихъ писателей, гдѣ можно почерпнуть кое-какія свѣдѣнія и традиціи о гностическихъ школахъ. Но, въ общемъ, весь этотъ позднѣйшій матеріалъ не представляетъ особенной цѣнности. Научная критика, возродившаяся въ Европѣ въ XVII—XVIII в., и вновь обратившаяся съ страстнымъ любопытствомъ къ старымъ, загадочнымъ ученіямъ, должна было довольствоваться скудными и ненадежными данными Иринея и Епифанія, Филастрія и Θεодорита.

Въ серединѣ XIX вѣка, какъ мы уже указывали выше, открытіе «Философумента» явилось поворотнымъ пунктомъ въ исторіи новѣйшей христіанской ересологии. Въ цитатахъ, сохранныхъ Ипполитомъ, научный міръ впервые познакомился съ подлинной, дотолѣ невѣдомой намъ, гностической литературой. Это открытіе совпало съ другими успѣхами, выпавшими на долю терпѣливыхъ изслѣдователей: такъ, въ 1852 г. впервые былъ изданъ загадочный, дотолѣ не разобранный, но безконечно интересный текстъ, извѣстный подъ названіемъ *Pistis-Sophia*; въ петронутыхъ до тѣхъ поръ коптскихъ рукописяхъ открылись для научнаго міра другіе тексты неопціиной важности. Наконецъ, во второй половинѣ XIX вѣка, европейская наука обогатилась прекрасными трудами по исторіи древнихъ мистерій и тѣхъ забытыхъ таинственныхъ религіозныхъ движеній, къ которымъ такъ близко примыкалъ гностицизмъ. Такимъ образомъ, изученіе гностическихъ системъ было наконецъ поставлено на твердую почву, и ему съ любовью отдались выдающіяся силы ученаго міра. Среди цѣлаго ряда изслѣдователей, создавшихъ новую эпоху въ исторіи гностицизма, особымъ блескомъ сіяютъ

¹⁾ Всѣ эти сочиненія изданы Эйлеромъ: Oehler, *Corporis haeresiologici* tom. I: къ этому изданію относятся всѣ наши дальнѣйшія цитаты.

имена германскихъ ученыхъ: достаточно назвать Гисслера, Гильгенфельда, Липсиуса, Ульгорна, Карла Шмидта, Гарнака...

Мы не можемъ здѣсь заняться разборомъ и оцѣнкою вклада, внесеннаго каждымъ изъ этихъ блестящихъ ученыхъ въ сокровищницу европейской науки: это завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Приходится довольствоваться нашимъ бѣлымъ обзоромъ матеріала, находящагося допынѣ въ распоряженіи научнаго изслѣдователя. Но раньше, чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію каждаго гностическаго ученія въ отдѣльности, мы должны упомянуть о разныхъ опытахъ классификаціи гностическихъ школъ, примѣнявшихся съ цѣлью выясненія преемственной связи между этими ученіями и взаимныхъ отношеній ихъ основателей.

Уже древніе, только что упомянутые нами ересологи пытались установить какой-либо порядокъ въ своемъ перечнѣ гностическихъ сектъ. Иринеи Ліонскій, пренебрегая всякими хронологическими данными, началъ свое изложеніе прямо съ крупнѣйшей гностической системы Валентина, противъ котораго главнымъ образомъ направлена вся его книга; остальные-же гностическія секты онъ старался перечислять въ порядкѣ наибольшей близости ихъ къ валентиціанству. Въ «Философическихъ» начало ведется, вполне осмысленно, отъ эллинскихъ философскихъ системъ; авторъ переходитъ затѣмъ къ восточнымъ тайнымъ ученіямъ, отъ нихъ—къ *офитамъ*, т. е. къ неясному общему фону гностическихъ умозрѣній, и затѣмъ уже приступаетъ къ обзору отдѣльных гностическихъ системъ, начиная съ ученія Симона Мага. Епифаній Кирскій также начинаетъ съ до-христіанскихъ (еврейскихъ) сектъ, и затѣмъ пытается держаться хронологическаго порядка въ перечисленіи гностическихъ ученій. Но, къ сожалѣнію, точное соблюденіе хронологіи немисливо при разборѣ ученій, часто возникавшихъ одновременно, и всегда черпавшихъ изъ общаго источника. У Феодорита Кирскаго можно уловить попытку раздѣлить всѣ гностическія ученія на двѣ категоріи, въ зависимости отъ признанія или отрицанія ими идеи первобытнаго дуализма въ Божественной Сущности. Но и эта грань не можетъ быть проведена съ достаточною твердостью между ученіями, выработанными, какъ увидимъ далѣе, цѣлый рядъ отгѣнковъ и степеней между строгимъ монотеизмомъ и откровеннымъ дуализмомъ. Что касается Филастрия, то у него замѣтны лишь слабые при-

знаки хронологической послѣдовательности, — въ общемъ-же онъ излагаетъ свои данныя въ полномъ безпорядкѣ.

Новѣйшая наука приложила не мало добросовѣстныхъ усилій къ классификаціи гностическихъ системъ. Болѣе старинные изслѣдователи, какъ напримѣръ Массюетъ (Dom Massuet, издавшій въ 1712 г. сочиненія Ириней Ліонскаго), держались преимущественно хронологическаго порядка. Но явная невозможность установленія подобнаго порядка въ системахъ, не находившихся въ преемственной связи одна съ другой, принудила ученую критику обратиться къ исканію иныхъ элементовъ классификаціи. Неандеръ предлагалъ дѣленіе гностическихъ сектъ на отрицающія совершенно еврейство и болѣе близкія ему по духу, но такая классификація неудачна уже потому, что въ ней не остается мѣста для опредѣленія вліянія языческаго, эллино-восточнаго міросозерзанія на гностицизмъ. Гисслеръ предлагалъ дѣленіе на три категоріи по мѣсту происхожденія гностическихъ сектъ: онъ различалъ въ нихъ гностицизмъ египетскій, сирійскій и малоазійскій. Но и подобное раздѣленіе не можетъ быть выдержано послѣдовательно: большинство гностическихъ сектъ, и притомъ самыхъ значительныхъ, достигло полного развитія и успѣха отнюдь не на мѣстѣ первоначальнаго возникновенія, да и самое зарожденіе ихъ было независимо отъ мѣстныхъ вліяній. Бауръ пытался раздѣлять гностическія секты на три группы, сообразно близости ихъ къ еврейству, или къ язычеству (т. е. къ мистическо-философскимъ традиціямъ эллинскаго міра), или къ первоначальному христіанству. Но это дѣленіе совершенно несостоятельно уже потому, что оно предполагаетъ какое-то особое теченіе «первоначальнаго христіанства», котораго никогда не было и быть не могло; исторія первоначальнаго христіанства есть исторія борьбы между еврейскимъ и эллинскимъ духомъ, между двумя непримиримыми міровоззрѣніями. И вся исторія гностическаго движенія является лишь однимъ изъ фазисовъ этой длительной борьбы.

Въ наши дни научная критика отказалась отъ мысли систематизировать гностическія ученія; она занялась изслѣдованіями каждаго изъ этихъ ученій въ отдѣльности, и эта работа оказалась наиболѣе плодотворною. Цитировать здѣсь всѣ ученые труды, пролившіе новыя свѣтъ на значеніе того или иного ученія, конечно, не представляется возможнымъ. Настоящій трудъ является попыткой использовать всѣ эти новѣйшія данныя науки,

освѣтивъ ими матеріалъ, представляемый древними ересеологами.

Въ предлагаемомъ быломъ обзорѣ гностическихъ ученій мы начнемъ съ Симона Мага, согласно общепринятой традиціи, указывающей на него, какъ на перваго великаго учителя гностицизма. Коснувшись его и предполагаемыхъ учениковъ его, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію данныхъ о таинственныхъ сектахъ, формулы которыхъ послужили общимъ фономъ гностическихъ идей: мы говоримъ объ «офитахъ». Отъ нихъ мы перейдемъ къ отдѣльнымъ важнѣйшимъ гностическимъ школамъ и ихъ главарямъ: къ Кериноу, Саторнилу, Василиду, затѣмъ къ Валентину съ его громадною школою, и къ Кердону, Маркіону и маркіонизму. Порядокъ этотъ основанъ отчасти на хронологическихъ данныхъ, частью-же на внутреннемъ родствѣ перечисленныхъ ученій, и поэтому кажется намъ болѣе правильнымъ, нежели искусственное географическое дѣленіе или одностороннее сличеніе гностическихъ идей съ еврейскою традиціею. Гностицизмъ нельзя разсматривать только какъ реакцію противъ еврейскаго духа. Онъ былъ совершенно самостоятельнымъ явленіемъ въ христіанствѣ, и самъ участвовалъ въ созданіи христіанской догматики, быть можетъ въ большей еще степени, нежели еврейская традиція. Онъ былъ въ христіанствѣ выраженіемъ тѣхъ терзаній надъ проблемою зла и его происхожденія, надъ загадкою міроваго начала, надъ мучительнымъ вопросомъ о Сущности Божества и роли Его въ мірѣ, той вѣчной тоски Богонискательства, что заложена въ основѣ всего человѣческаго мышленія и помимо всякихъ религіозныхъ формулъ живетъ всегда въ человѣческой душѣ.

Симонъ Магъ.

Главнѣйшіе источники:

Діянія, VIII, 5—24.

Just. Mart. I Apol. XXVI, LVII. II Apol. XV.
Dial. cum Tryph. CXX.

Iren. Adv. haer. I, XXIII, и пр.

Epiaph. Haer. XXI.

Philosoph. VI, 7—20. IV, 51. X, 12.

Theodor. Haer. fab. comp. I, 1.

Philastr. haer. XXIX.

Actus Petri cum Simone (Acta apostolorum
apocrypha). *Recognitiones et Homiliae pseudo-*
clementinae. Constit. apost. VI, 7—9, 16.

Clem. Alex. Strom. II, 11; VII, 17.

Orig. C. Cels. I, 57; V, 62; VI, 11.

Tertull. De praeser. X, 8. De idol. IX. De
anima XXXIV и др.

Euseb. Hist. Eccl. II, 13.

Cyrl. Hieros. Catech. VI, 14—15.

August. De haer. I. *Praedest.* I, 1.

Pseudo-Tertull. Adv. haer. I.

Hieron. Comm. ad Matth. XXIV, 5.

и мн. др.

Съ именемъ Симона Мага мы уже встрѣчались, и намъ пришлось уже коснуться историческихъ данныхъ о немъ¹⁾. Къ сожалѣнію, эти скудные и неясныя данныя не позволяютъ составить яснаго понятія объ этой загадочной личности, скользящей неуловимою тѣнью по фону первобытнаго христіанства.

Напомнимъ вкратцѣ, что первыя свѣдѣнія о Симонѣ мы находимъ въ нашихъ каноническихъ «Дѣяніяхъ апостольскихъ», содержащихъ разсказъ о томъ, какъ иѣкій кудесникъ Симонъ, родомъ Самарянинъ, принялъ крещеніе въ періодъ первой апостольской проповѣди въ Самарію, и затѣмъ вступилъ въ какіе-то переговоры съ Апостоломъ Петромъ, предлагая, будто-бы, деньги за даръ Духа Святаго; отвергнутый и обличенный Петромъ, онъ будто-бы покался и просилъ апостоловъ молиться за него. Къ этимъ краткимъ даннымъ нашихъ «Дѣяній апостольскихъ» прибавился цѣлый циклъ традицій о Симонѣ; неизмѣнно изображающихъ его нераскаяннымъ, непримиримымъ

¹⁾ См. выше стр. 94—97.

противникомъ и соперникомъ апостоловъ вообще и Петра въ частности. Исторіи долготѣтней борьбы Симона съ Петромъ и открытыхъ столкновеній ихъ въ Кесаріи, въ Антиохіи, въ Римѣ, посвящена, какъ мы уже видѣли, цѣлая литература. Намъ уже пришлось указывать и на то, что въ этой литературѣ подъ именемъ Симона иногда прикрывается личность апостола Павла, столь ненавистнаго евіонейскому теченію первобытнаго христіанства. Кромѣ того, легенды о Симонѣ развивались и растягивались параллельно циклу преданій о Петрѣ, изъ желанія всюду противопоставлять Петру его традиціоннаго врага, всюду имъ посрамляемаго и побѣждаемаго,—такъ что сказанія о Симонѣ иногда служатъ лишь къ приданію рельефа личности «первоверховнаго» апостола. Съ легкой руки Баура нѣкоторые ученые даже предполагали, что всѣ сообщенія о томъ, какъ Симонъ подвизался въ Римѣ и выступалъ здѣсь противъ Петра, — вымышленны въ цѣляхъ подкрѣпленія преданія о пребываніи самого Петра въ Римѣ. Однако всѣ эти сказанія, хотя и не закрѣпленныя неопровержимыми историческими свидѣтельствами, имѣютъ за собою такую давность всеобщей и всегда признаваемой традиціи, что научная критика не имѣетъ права отвергать ихъ по простымъ догадкамъ. Мы уже видѣли, что фактъ пребыванія апостола Петра въ Римѣ, хотя и не подтвержденный несомнѣнными историческими документами, все-же слѣдуетъ признать вполне правдоподобнымъ именно въ силу единогласной давнишней традиціи. Подобнымъ образомъ и легенды о Симонѣ, несмотря на позднѣйшія наслоенія, имѣютъ подъ собою твердую почву, и личность самарійскаго мага нельзя не признать исторической, хотя и трудно уловить ея истинныя очертанія. Мы не имѣемъ никакого права сомнѣваться въ томъ, что въ апостольское время славился своимъ чарами и даромъ прорицанія нѣкій Симонъ магъ, родомъ изъ Самарійскаго селенія Гитты или Гиттона, — что онъ имѣлъ какое-то столкновение съ апостоломъ Петромъ, вѣроятно въ Самаріи, и въ послѣдствіе, стоя уже во главѣ цѣлой секты или школы, странствуя по свѣту въ полной славѣ мудреца и обладателя магическихъ силъ¹⁾, онъ могъ неоднократно сталкиваться съ однимъ или

¹⁾ Вся традиція о Симонѣ полна свидѣній о странствіяхъ его. См. псевдо-климентову литературу, *Homilies* и *Recognitions*. Приней Лионскій указываетъ на пребываніе Симона въ Тирѣ.

нѣсколькими апостолами, — наконецъ, что онъ побывалъ и въ Римѣ, куда вообще стекались отовсюду всѣ выдающіеся люди и главари всѣхъ философскихъ и религіозныхъ ученій. Древняя традиція единогласно говоритъ о большомъ успѣхѣ Симона въ Римѣ, при императорѣ Клавдіѣ. Св. Іустинъ философъ, рассказывая объ этомъ римскомъ періодѣ жизни Симона, утверждаетъ, будто самарійскому магу воздавались въ Римѣ божескія почести населеніемъ и властями, пораженными его чудесами, и что по Кесареву повелѣнію была даже воздвигнута статуя съ надписью *Simoni Deo Sancto* (Симону святому богу)¹⁾. Однако это сообщеніе Іустина основано на недоразумѣніи: въ 1574 г., именно на указанномъ имъ мѣстѣ (на островкѣ среди Тибра), былъ случайно открытъ уцѣлѣвшій пьедесталъ статуи, оказавшейся посвященной древнему сабинскому божеству Семону Санку (*Semo Sancus*); надпись, введенная въ заблужденіе Іустина, гласила: *Semoni Deo Sancto*²⁾. Этою ошибкою однако не уничтожается свидѣтельство Іустина объ успѣхѣ Симона въ Римѣ: слѣдуетъ помнить, что авторъ «Апологіи» самъ постоянно жилъ въ Римѣ, хотя и на цѣлѣй вѣкъ позже эпохи Симона, и не могъ не знать мѣстныхъ преданій; его апологетическій трудъ предназначался для императора и гражданскихъ властей, и трудно предположить, чтобъ онъ въ немъ помѣстилъ свѣдѣнія, не подкрѣпленные хотя-бы народною молвою.

Итакъ, преданія о пребываніи Симона въ Римѣ можно считать правдоподобными; можно даже допустить, что въ міровой столицѣ онъ могъ встрѣтиться съ Петромъ; наконецъ, нѣтъ основанія отвергать безусловно и преданіе о смерти Симона въ Римѣ при какихъ-то трагическихъ для него обстоятельствахъ. Цикль легендъ о Петрѣ и о Симонѣ большею частью заканчивается смертью послѣдняго отъ паденія во время полета по воздуху, въ присутствіи народа и даже самаго императора³⁾. Только въ «Философуменахъ» конецъ Симона описывается иначе: по этой версіи, самарійскій магъ приказалъ себя живо схоронить, утверждая, что онъ на третій день воскреснетъ; ученики исполнили его распоряженіе, но воскресенія учителя не послѣдовало⁴⁾.

¹⁾ I Apor. XXVI.

²⁾ Этотъ пьедесталъ съ надписью находится нынѣ въ Ватиканскомъ музеѣ.

³⁾ См. выше, стр. 95—97. Ср. *Дѣянія Петра* и пр. апокрифы.

⁴⁾ *Philosoph.* VI, 20. .

Что касается сущности ученія, проповѣданнаго Симономъ, то въ святоотеческой литературѣ мы находимъ о немъ еще болѣе скудныя и сбивчивыя свѣдѣнія. Древніе ересеологи единогласно указываютъ лишь на то, что Симонъ самъ себя именовалъ «Великою силою Божіею¹⁾», а также требовалъ себѣ поклоненія подъ именемъ Юпитера, Минервою же величалъ какую-то женщину, Елену, которую онъ будто-бы выкупилъ въ Тирѣ изъ публичнаго дома и всюду водилъ съ собой. Исторія этой Елены давала поводъ ересеологамъ обличать развратный образъ жизни ненавистнаго имъ мага. На самомъ дѣлѣ подъ этой исторіей, несомнѣнно, былъ скрытъ глубокій символъ, совершенно непонятый простодушнымъ Иринеємъ и его подражателями. Бауръ впервые высказалъ догадку, что «Елена» — мионъ, подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть луну (по-гречески *Σελήνη* = Селена, Луна), соотвѣтствующую солнцу, олицетворенному «Великою силою Божіею». Эта догадка тѣмъ болѣе правдоподобна, что Симонъ вообще представлялъ Божество въ видѣ огня, а Творческую силу Его, проявляющуюся въ мірѣ, — въ видѣ солнца: съ этой символикой, въ послѣдствіе сильно повлиявшей на христіанское богословіе, мы уже ознакомились въ митраизмѣ²⁾.

Но и помимо этихъ символовъ, образъ «Елены» былъ для Симона мистическимъ воплощеніемъ идеи челоуѣческой души, мятущейся въ вѣчныхъ поискахъ за Божественнымъ идеаломъ. Симонъ училъ, что Божественная Мысль, соприсущая Непознаваемой Высшей Божественной Сущности, выдѣлившаяся изъ Незыяснимой Первопричины для творческаго акта, осквернилась въ моментъ творенія: снизойдя до низшаго міра, соприкоснувшись съ матеріей, изъ которой Она создавала міръ, эта Божественная Мысль (*Ἐννοια*) уже не могла въполнѣ очиститься отъ этого прикосновенія и вернуться вновь къ Незыяснимой Высшей Сущности. Она осталась въ мірѣ, и стала добычею сотворенныхъ ею самою низшихъ духовъ, т. е. міровыхъ стпхій: послѣднія всячески ее задерживали, не желая выпустить эту частицу высшаго одухотворяющаго Начала, предметъ вожделѣнія всего бытія. Божественная Мысль падала все ниже, совершенно погрязла въ матеріи, и, наконецъ, оказалась заклю-

¹⁾ Св. Діянія VIII, 9—10.

²⁾ См. выше, ч. I.

ченною въ женское тѣло. Это и есть Елена, которую Симонъ, Великая сила Божія, пришелъ спасти и очистить; это—заблудшая овца, которую, согласно притчѣ, пришелъ искать и наконецъ обрѣлъ Пастырь добрый. И въ подкрѣпленіе аллегорическаго смысла всего образа «Елены» Симонъ говорилъ, что та Елена, изъ-за которой въ древности возгорѣлась Троянская война, была также мистической Еленой,—воплощеніемъ оскверненной и тоскующей *Ἐννοια*. Вообще, по ученію Симона, эта заблудшая искра Божественнаго Свѣта, заключенная въ женское тѣло, переходитъ изъ одной женщины въ другую, какъ бы изъ сосуда въ другой сосудъ¹⁾. Повидимому, Симону не была чужда идея особаго значенія въ мірѣ женственнаго начала, идея «*das ewig Weibliche*», столь хорошо знакомая европейскому мышленію. Быть можетъ, и у него эта идея сочеталась съ представленіемъ объ особыхъ психическихъ переживаніяхъ, о душевномъ разладѣ, вносимомъ въ жизнь человѣка любовью къ женщинѣ; быть можетъ, Симонъ хотѣлъ изобразить въ женщинѣ носительницу духовнаго начала, пробуждающую въ человѣкѣ идеальныя стремленія даже среди бури низменныхъ страстей. Но, во всякомъ случаѣ, въ ученіи Симона, какъ во всѣхъ религіозно-философскихъ системахъ восточнаго эллинизма, идея женственнаго начала имѣла значеніе пассивнаго принципа, дополняющаго активный мужественный принципъ. Въ этомъ смыслѣ сочетаніе образовъ Симона и Елены являлось символомъ сочетанія творческой силы («великой силы Божіей») съ пассивною матеріею,—подобно тому, какъ почитаніе Симона и Елены подъ образомъ Юпитера и Минервы знаменовало сочетаніе Визидительной Силы (творческой *воли*) съ Разумнымъ началомъ. Аллегорическая исторія «Елены» можетъ такимъ образомъ быть истолкована въ разныхъ смыслахъ, помимо своего прямого значенія,—символическаго изображенія тоски по неземнымъ идеаламъ, и вѣчныхъ исканій Мысли, жаждущей полнаго одухотворенія, полнаго очищенія отъ скверны матеріи. Тотъ фактъ, что Симонъ воспрещалъ себя называть по имени, и требовалъ для себя и для «Елены» поклоненія лишь подъ образомъ Юпитера и Минервы, является лучшимъ доказательствомъ символическаго значенія, придаваемого самимъ учителемъ своему ученію.

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXIII, 2.

Приведенными свѣдѣніями ограничивались-бы всѣ наши данныя о Симонѣ и его ученіи, еслибы мы не имѣли въ «Философуменахъ» цѣлой религіозной системы, приписанной самарійскому мыслителю. Возможно, что эта система является позднѣйшей переработкой ученія Симона, развитіемъ его идей о Богѣ и Божественной сущности:—такое мнѣніе неоднократно высказывалось ученою критикою. Но, съ другой стороны, мы имѣемъ указанія на то, что въ рукахъ автора Философумень находилось подлинное сочиненіе Симона, его «Великое откровеніе» (Ἀπόφασις μεγάλη), и можно предположить, что изложеніе Симонова ученія о Божествѣ почерпнуто именно изъ этого драгоценнаго первоисточника, до насъ не дошедшаго. Какъ бы то ни было, это ученіе, основанное на идеѣ мужеско-женственного принципа, какъ проявленія Божества въ мірѣ, представляется въ слѣдующей схемѣ:

Богъ есть огонь: на это есть прямое указаніе даже въ Библии:—«Господь нашъ огонь, поядаяй есть.» Но подъ этимъ образомъ огня слѣдуетъ разумѣть не матеріальный огонь, а символъ Вѣчнаго Очага Невзяснимаго Свѣта. Въ этомъ Свѣтѣ всѣ потенціи бытія: въ Немъ заключены всѣ возможности зарожденія и развитія всего видимаго и невидимаго, вещественнаго и духовнаго. Это Тотъ, Кто былъ, есть и будетъ (ὁ ἔστω, σῆς, στήσμενος). Ему вѣчно присущи Разумъ (Νοῦς) и Мысль (Ἐπίνοια): это первое и высшее сочетаніе или *сизигія* (συσζυγία—чета, пара) Божественныхъ проявленій. Разумъ высказываетъ вслухъ Мысль, и такъ проявляются Голосъ (Φωνή) и Имя (Ὄνομα): все произнесенное такимъ образомъ сочетается Разсудкомъ (Λογισμός) и Мышленіемъ (Ἐνδομήσις). Это—шесть первоначальныхъ неизъяснимыхъ *эманаций*, или, проще говоря, проявленій Божества, дающихъ возможность вмѣстѣ представленіе о Невѣдомой и Непознаваемой Божественной Сущности. Въ каждой изъ этихъ эманаций содержится какъ бы полный отблескъ Божественной Силы, но въ нихъ отнюдь не заключена полнота Сущности Божества, Которая лишь проявляетъ въ нихъ Свои потенціи. Другими словами, Невъяснимая Высшая Сила Божества не можетъ быть объектомъ познанія, безсильнаго Ее вмѣстѣ, и Она доступна воображенію лишь какъ Творческое Начало. Міръ не можетъ познать Бога иначе, какъ въ Творческой Силѣ. Но такъ какъ творчество само по себя является выходомъ изъ предшествовавшаго состоянія самодовлѣющей без-

страстности, то оно не можетъ не быть позднѣйшимъ проявленіемъ Божества. Міръ познаетъ Творца, но Божественная Сущность превыше самой идеи творчества. Симонъ поэтому высказывалъ, что всѣ *потенціи* Творчества заключены въ этой Высшей Сущности, — дабы мышленіе могло приблизиться къ частичному созерцанію Ея, — но самый *актъ* творчества онъ относилъ къ дальнѣйшей эманациі Божественной Силы, болѣе отдаленной отъ первичнаго очага Непознаваемаго Свѣта.

Эта дальнѣйшая эманациа совершается также въ образѣ «сизигій», въ полной аналогіи съ высшимъ міромъ Непознаваемой Сущности. Здѣсь основнымъ началомъ, соотвѣтствующимъ высшему образу Неизяснимаго Огня, является Молчаніе (Σιγή); изъ него исходятъ въ преемственномъ порядкѣ новыя сочетанія, носящія тѣ-же названія Νοῦς, Ἐπίνοια и т. д. Молчаніе—высшее изъ тѣхъ проявленій Божества, которыя доступны разумѣнію: это—состояніе Божественной Сущности, предшествующее акту творчества, это—Сила, содержащая, но еще не проявившая всѣ потенціи творенія, это—Духъ Божій, носившійся надъ водою (Быт. I, 2), т. е. надъ аморфной первобытной матеріей. Въ области реального космоса эта степень проявленія Божественной Творческой Силы соотвѣтствуетъ міру невидимому, неосязаемому,—духовному.

Третій, низшій, видимый намъ міръ развивается опять по аналогіи съ высшими, и образовался при сліяніи Божественной Творческой Силы съ одухотворенною Ею матерією, т. е. въ самомъ актѣ Творчества. Первое мѣсто, соотвѣтствующее Высшей Первопричинѣ міра Божественнаго, здѣсь принадлежитъ чловѣческому духу, какъ звену между матеріей и Высшей Невѣдомой Сущностью. Мы уже видѣли, что въ этомъ низшемъ матеріальномъ мірѣ томится въ заключеніи Божественная Мысль, и что освобожденіе ея является цѣлью особо-ниспосланнаго воплощенія Высшей Силы Божіей.

Такова въ общихъ чертахъ система Божественныхъ эманаций, приписываемая Симону авторомъ «Философуменъ». Дальнѣйшее-же изложеніе его ученія настолько запутано, что выясненіе идей Симона объ активномъ проявленіи Божества въ мірѣ представляетъ непреодолимые затрудненія. Достойны вниманія нѣкоторыя символическія уподобленія, заимствованныя изъ области фізіологій и свидѣтельствующія о серьезныхъ познаніяхъ въ этой области (особенно замѣчательно описаніе кро-

воображенія). Трудно сказать, гдѣ приобрѣлъ Симонъ эти познанія: они были несомнѣнно вынесены изъ тѣхъ святилищъ религіи и науки на Востокѣ, гдѣ образовалось философское мышленіе самарійскаго чародѣя, но прослѣдить связь идей Симона съ какимъ-либо опредѣленнымъ восточнымъ ученіемъ мы не можемъ. Въ его ученіи о сущности Божества можно усмотрѣть и слѣды буддизма (идея первобытной безстрастной Божественной Сущности), и митраизма (понятіе объ огнѣ, какъ символѣ активнаго начала въ Неизъяснимомъ Божествѣ), и эллинской философіи (ученіе объ эманацияхъ подъ образами произносимыхъ словъ), и египетскихъ мистерій (ученіе о тройственномъ естествѣ міра, развивающагося по закону аналогій: «что вверху, то и внизу»); вообще вся система, приписанная Симону, является яркимъ образцомъ синкретизма, сливаго всѣ религіозныя и философскія міровоззрѣнія Востока въ единый страстный порывъ къ Богоискательству. Что касается идей самого Симона и истиннаго облика его, какъ мыслителя, то выясненіе ихъ стало бы возможнымъ лишь въ томъ случаѣ, если-бы въ нашихъ рукахъ еще обрѣталось безслѣдно исчезнувшее подлинное сочиненіе его, *Ἀποφασίς μεγάλη*. Только изъ этой книги, игравшей роль евангелія Симона, можно было-бы извлечь ясныя свѣдѣнія о его христологіи, т. е. объ его отношеніи къ личности Христа и о томъ, какимъ образомъ, по его ученію, совершалось искупленіе и очищеніе міра и окончательное освобожденіе Божественной Мысли отъ гнета матеріи. Эти данныя у насъ вовсе отсутствуютъ, если не считать туманныхъ указаній ересеологовъ на какія-то заявленія Симона, будто-бы очищеніе міра совершалось черезъ него самого, и будто онъ, «великая сила Божія», съ этой цѣлью проявлялъ себя трояко: въ Іудеѣ какъ Сынъ Божій, во исполненіе месіанскихъ обѣтованій, въ Самаріи какъ Богъ Отецъ (?), а въ языческомъ мірѣ какъ Духъ Святой (?). Эти странные заявленія ничѣмъ не связаны съ только-что разсмотрѣнною схемою ученія Симона, и можно предположить, что здѣсь кроется недоразумѣніе, вызванное непониманіемъ слишкомъ сложнаго символа. Нельзя забывать, что мы имѣемъ дѣло съ указаніями ересеологовъ, готовыхъ приписать самыя дерзкія нелицеприятности имъ «родоначальнику всѣхъ ересей».

Здѣсь можно остановиться надъ вопросомъ, дѣйствительно ли слѣдуетъ считать Симона источникомъ всѣхъ христіанскихъ ересей и отцомъ гностицизма?

Такое мѣсто въ исторіи христіанства принадлежитъ Симону лишь въ хронологическомъ смыслѣ. Повидимому, онъ дѣйствительно первый попытался перенести христіанство на почву чистаго эллинизма, совершенно отбросивъ изъ него еврейскій элементъ. Но тѣ идеи, въ которыя вылилась эта попытка, отнюдь не были плодомъ собственныхъ измышлений Симона: мы уже видѣли, что онъ заимствовалъ эти идеи изъ общей сокровищницы эллинской мысли, изъ запаса представлений и образовъ, выдвинутыхъ общимъ мистическимъ броженіемъ. Послѣ Симона всѣ главари гностическихъ школъ черпали изъ того-же источника тѣ-же идеи о Невзыяснимомъ Божествѣ, превышающемъ всякое активное начало творчества, идеи о низшемъ мірѣ, сотворенномъ низшими началами, безспяными уберечь свое созданіе отъ зла, идеи о міровой душѣ, являющейся отблескомъ или частицею Высшаго Логоса, и тоскующей въ ожиданіи освобожденія отъ скверны матеріи. Тотъ фактъ, что первое выраженіе этихъ идей на языкѣ христіанства относится къ эпохѣ первыхъ шаговъ апостольской проповѣди, т. е. ко времени зарожденія самого христіанства, свидѣтельствуешь лишь о томъ, что эти идеи являлись неизбѣжнымъ выводомъ религіозныхъ созерцаній въ мірѣ эллинизма, внѣ рамокъ библейской традиціи. И роль Симона, вѣроятно, состояла лишь въ томъ, что онъ на первыхъ-же порахъ христіанскаго побѣднаго шествія въ мірѣ выяснилъ непріемлемость еврейской традиціи въ этомъ выплннемъ мірѣ, охваченномъ великимъ мистическимъ броженіемъ, что онъ первый формулировалъ отношеніе эллинизированнаго міра къ Вѣтхому Завѣту и Богу Авраама, Исаака и Іакова. Весьма характерно, что въ упомянутой уже неоднократно псевдо-кLEMENTОВОЙ литературѣ о Симонѣ въ его уста влагается опредѣленіе вѣчной дилеммы: если Богъ—Всемогуцій Творецъ, то Онъ и виновникъ зла въ мірѣ; если Онъ устранить зло не хочетъ или не можетъ,—то Онъ не Всеблагой, или же не Всемогуцій ¹⁾).

Отрицаніе Бога ветхозавѣтнаго, Бога карающаго за зло и «взыскающаго неправду даже до четвертаго поколѣнія», повліяло вѣроятно на этическую сторону ученія Симона: мы не находимъ у него требованія «дѣлать добрыхъ», богоугодныхъ; ересе-

¹⁾ *Homiliae* ps.-clēm. XIX.

ологи-же бросали Симону упрекъ въ отсутствіи всякихъ нравственныхъ принциповъ. Однако мы только что видѣли, какому странному искаженію подверглось ученіе Симона о «Еленѣ», страждущей въ мірской сквернѣ,—и поэтому можемъ оставить безъ вниманія эти обвиненія въ безнравственности, основанныя вѣроятно на такихъ-же недоразумѣніяхъ. Можно предположить, что этическая сторона ученія Симона говорила о внутреннемъ, духовномъ очищеніи, соотвѣтственно очищенію міровой души отъ матеріи и ея зла, и что въ этомъ процессѣ духовнаго совершенствованія самоуглубленіе, внутреннее содержаніе, имѣли больше значенія, нежели вышнія добродѣтели. Впрочемъ мы еще вернемся къ этимъ упрекамъ въ безнравственности и увидимъ, что ихъ бросали безъ разбора всѣмъ гностическимъ сектамъ и вообще всему религіозно-мистическому движенію, непонятному толпѣ. На этомъ краткомъ обзорѣ дѣятельности и ученія знаменитаго самарійскаго мага мы должны закончить наше знакомство съ его загадочной личностью, за неимѣніемъ нѣкоторыхъ данныхъ о ней.

Однако, слѣдуетъ еще упомянуть о томъ, что загадка Симона усложняется тѣсной, признанной многими ересеологами, связью ученія его съ ученіемъ нѣкоего таинственнаго Досиоея. О личности этого Досиоея мы имѣемъ еще болѣе скудные и сбивчивыя свѣдѣнія: по однимъ даннымъ, онъ былъ учителемъ Симона,—по другимъ—они оба, т. е. и Симонъ и онъ, были учениками Іоанна Крестителя, по третьимъ—онъ даже не былъ современникомъ Симона, и жилъ чуть-ли не за сто лѣтъ до апостольскихъ временъ. Ему приписывалась также какая-то связь съ ученіемъ саддукейства въ еврейскомъ мірѣ. По преданію, онъ отрицалъ идею воскресенія мертвыхъ, посмертнаго суда и загробнаго воздаянія, и считалъ недостойнымъ служеніе Богу ради посмертной мзды¹⁾; онъ отвергалъ также безсмертіе души, но признавалъ вѣчность матеріи;—изъ этихъ данныхъ можно заключить, что онъ отрицалъ личное безсмертіе и училъ о вѣчности духовнаго начала, раздробленнаго въ человѣческихъ сознаніяхъ, но подлежащаго возвращенію къ своему первоисточнику—Божественной Сущности. Ученіе Досиоея о Божествѣ было построено на какихъ-то неразгаданныхъ астрономическихъ символахъ. Ему приписывалась система тридцати эма-

¹⁾ Recogn. I, 54.

націй Божества, соотвѣтствующихъ числу дней въ мѣсяцѣ; эти 30 «эоновъ» мы въ послѣдствіе найдемъ вновь въ системѣ Валентина, величайшаго изъ гностическихъ учителей. Это мистическое число 30 дало поводъ утверждать, будто у Досиоея было 30 учениковъ и одна ученица, носившая опять знаменательное имя Елены; повидимому, эта Елена или Селена являлась именно олицетвореніемъ луны. Мы лишены возможности разобраться въ этомъ хаосѣ отрывочныхъ данныхъ, и Досиоею суждено остаться однимъ изъ неразгаданныхъ таинственныхъ явленій первобытнаго христіанства, — если только онъ вообще принадлежалъ къ христіанской эпохѣ, а не къ предшествовавшему времени, какъ полагали нѣкоторые ересеологи. Остается упомянуть о преданіи, будто Досиоей, отличавшійся необычайнымъ аскетизмомъ, подвергалъ себя такому строгому посту, что наконецъ заморилъ себя голодомъ, и ученики его нашли однажды его изможденное, бездыханное тѣло въ той пещерѣ, куда онъ удалялся для одинокаго созерцанія.

Главнѣйшіе источники свѣдѣній о Досиоеѣ: Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 22. Orig. *C. Cels.* I; VI; *In Matth.* 33 и пр. Epiph. *Haer.* XIII. Theod. *Haer. fab. comp.* I, 1, Philastr. *h.* IV. Pseudochem. *Recogn.* I, 54; II, 8—12. *Homiliae* II, 24. *Const. apost.* VI, 8. *PseudoTertull.* c. I. Hier. *Adv. Lucifer.* XXIII, etc.

Менандръ.

Iren. *Adv. haer.* I, XXIII, 5.
Euseb. *Hist. Eccl.* III, 26. Epiph. *Haer.* XXII.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, 2.
Philastr. *Haer.* XXX.
Tertull. *de anima* XXIII, 50; *de resurrect.* V.
Ps. Tertull. *h.* II. *Praedest.* c. II.
Ps. Aug. *de haer.* II.
Just. Mart. *Apol.* I, 26.

etc.

Разсмотрѣнная нами литература о Симонѣ Магѣ полна указаній на многочисленность его учениковъ. Однако имена ихъ болѣею частью не сохранились, и изъ всей школы Симона мы можемъ назвать и собрать кое-какія свѣдѣнія лишь объ одномъ ученикѣ, — Менандрѣ.

Менандръ (Μένανδρος, Menander) былъ также, какъ и Симонъ, родомъ Самаріецъ, изъ селенія Каппаретен¹⁾, но жилъ онъ, повидимому, въ Антиохіи и пользовался здѣсь славою мага и волшебника, превзойдя своими чудесами знаменія самого Симона, по свидѣтельству современниковъ. Магія играла большую роль въ ученіи Менандра, говорившаго о необходимости подчинить человѣческой волѣ низшіе міровые элементы. Идеи-же Менандра о сущности міра и Божества, насколько ихъ можно выяснить, мало отличались отъ Симоновой системы. Онъ также училъ о Непознаваемой Высшей Сущности, недоступной опредѣленію; себя самого называлъ спасителемъ, свыше посланнымъ для просвѣтленія и очищенія міра, который сотворенъ не Высшимъ Неизреченнымъ Божествомъ, а низшими силами, являющимися порожденіями или вѣрнѣе вырожденіями Божественной Мысли. Менандръ училъ, что человѣкъ долженъ развить въ себѣ магическія силы (т. е. власть надъ матеріею), именно въ цѣляхъ борьбы съ этими низшими космическими элементами; при надлежащемъ развитіи воли и творческой способности, человѣкъ можетъ подняться до уровня этихъ низшихъ силъ. Само собою разумѣется, что враждебные Менандру ересеологи видѣли въ его магическихъ чарахъ лишь проявленіе нечистой силы, или-же шарлатанство; они также утверждали, что Менандръ, заманивая учениковъ, сулилъ всякому, кто крестится во имя его,—безсмертіе и вѣчную молодость. Не подлежитъ сомнѣнію, что эти обѣщанія имѣли аллегорическое значеніе, и никто изъ учениковъ не толковалъ ихъ въ грубомъ буквальномъ смыслѣ, иначе трудно себѣ представить, какимъ образомъ у этого раздавателя безсмертія и вѣчной юности могли быть ревностные послѣдователи еще двѣсти лѣтъ спустя, когда не только онъ самъ, но и два-три поколѣнія его учениковъ уже давно вкусили и старости, и смерти! Можно предположить, что ученіе Менандра о безсмертіи выражало лишь идеи переживания индивидуальнаго сознанія,—въ противоположность ученіямъ, отрицавшимъ личное переживаніе духа и признававшимъ идею безсмертія лишь въ смыслѣ вѣчности единой духовной сущности, освобождающейся въ смерти отъ узъ индивидуальности. Менандръ особенно рѣзко возставалъ противъ идеи воскресенія

¹⁾ На это селеніе указываютъ всѣ ересеологи, кромѣ Осодорета, считающаго родиной Менандра какое-то селеніе «Χαῖραι».

плоти, уже тогда просачивавшейся въ церковную догматику. Его ученіе о воскресеніи имѣло въ виду только духъ, временно обитающій въ тѣлесной оболочкѣ и избавляющійся отъ нея плотою смертію, но сохраняющій послѣ разрушенія тѣла всѣ индивидуальныя силы и способности, сознаніе и волю, для дальнѣйшей эволюціи къ Высшему Источнику Свѣта. Такое ученіе логично связано съ представленіемъ о магіи, какъ о дисциплинѣ духа, содѣйствующей развитію и закаленію воли, какъ высшаго духовнаго начала въ человѣкѣ.

Этими скудными данными исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія о Менандрѣ и «менандріанахъ»; къ сожалѣнію, авторъ «Философумента», обыкновенно дополняющій наши данныя цѣнными указаніями и цитатами, почему-то вовсе не упоминаетъ о Менандрѣ, и безъ его помощи мы лишены возможности возстановить, хотя-бы въ общихъ чертахъ, религіозную систему самарійскаго чародѣя.

Древніе ересологіи почти единогласно утверждаютъ, что Менандръ, ученикъ Симона, въ свою очередь былъ учителемъ Саторнила и Василида, который былъ учителемъ Валентина. Такимъ образомъ создается искусственная філіація гностическихъ системъ, основанная впрочемъ только на стремленіи выставить непремѣнно Симона Мага родоначальникомъ всѣхъ гностическихъ ересей. Но дѣло въ томъ, что такой філіаціи быть не могло. Симонъ, какъ мы уже видѣли, черпалъ свое ученіе изъ общаго источника мистическихъ идей, питавшаго непосредственно и другія системы, — если слово *непосредственно* можетъ вообще найти примѣненіе къ исторіи безпримѣрнаго смѣшенія самыхъ разнородныхъ элементовъ, классификація которыхъ представляетъ непреодолимые затрудненія. Мы уже сказали, что христіанская мысль работала на фонѣ общаго мистическаго броженія, общаго напряженнаго исканія Высшаго Гносиса въ синтезѣ всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системъ. Поэтому, раньше, чѣмъ обратиться къ великимъ гностическимъ учителямъ II вѣка, мы попытаемся, оставивъ въ сторонѣ філіацію Симона, Менандра, и т. д., разобраться въ общей массѣ гностическихъ ученій, не приписанныхъ громкимъ именамъ извѣстныхъ философовъ — Богоскателей, но не менѣе интересныхъ для исторіи гностическихъ идей.

О ф и т ы .

Мы теперь переходим къ группѣ ученій, носившихъ по преимуществу названіе *гностическихъ*. Только подъ этимъ наименованіемъ извѣстны они Иринею Лионскому, въ изложеніи котораго эти ученія помѣщены въ безпорядкѣ послѣ системъ Валентина и другихъ главарей гностическихъ школъ. Но современному изслѣдователю приходится, наоборотъ, начинать именно съ этихъ анонимныхъ ученій, признанныхъ первоначальнымъ общимъ источникомъ всѣхъ гностическихъ системъ.

Эти системы, далеко не всегда сходныя между собою, объединяются однимъ общимъ символомъ, встрѣчающимся въ каждой изъ нихъ. То символъ змѣя, отъ котораго всѣ эти сектанты получили общее названіе *офитовъ* (греч. ὄφεις—змѣи). Древніе ересеологи утверждали, будто въ этой группѣ гностическихъ системъ было въ ходу настоящее змѣепоклонство,—будто въ нѣкоторыхъ сектахъ таинство Евхаристіи считалось совершеннымъ только при появленіи надъ св. чашей ручной змѣи, которая въ иныхъ сектахъ должна была обвиваться вокругъ возносимыхъ Св. Даровъ. Подобныя утвержденія основаны на обычномъ недоразумѣніи, какъ сказанія о «Еленѣ» Симона Мага, и облакаютъ въ грубую реальную форму глубокіе, недоступныя для непосвященныхъ образы. Въ гностической символикѣ подъ образомъ змѣя скрывалось то понятіе о низшей космической силѣ, ожидающей одухотворенія свыше, то идея влажнаго принципа, вносящаго въ безжизненную матерію первое броженіе жизни, то представленіе о первобытной матеріи, выходящей спиралью въ вѣчной эволюціи. Вся эта символика станетъ намъ понятнѣе при разсмотрѣніи каждой въ отдѣльности системы «офитовъ». Пока же нельзя не отмѣтить, что этотъ символъ змѣя неизмѣнно появляется въ религиозныхъ образахъ человѣчества съ незапамятной древности,—что онъ занесенъ въ религиозное міросозерцаніе арійской расы въ видѣ пережитка какихъ-то древнѣйшихъ, доисторическихъ мѣстныхъ культовъ,¹⁾ и что онъ постоянно встрѣчается въ религиозной

¹⁾ См. Fergusson, *Tree and serpent worship* и др. спеціальныя изслѣдованія; Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible*; Reinach, *Cultes, mythes et religions* и др.

традиції семитовъ: вспомнимъ роль змѣя въ библейскомъ разсказѣ о грѣхопадѣніи, а также «мѣднаго змѣя» Моисея. Такимъ образомъ, присутствіе аллегорическаго образа змѣя въ гностическомъ міросозерцаніи является новымъ свидѣтельствомъ о тѣсной связи гностицизма съ древними таинственными культами, создавшимися вокругъ старыхъ, какъ міръ, образовъ. Даже древніе ересеологи отдавали себѣ отчетъ въ томъ, что «офитизмъ» старше самого христіанства, и Филастрій, напримѣръ, относилъ его къ группѣ до-христіанскихъ сектъ.

Слѣдуетъ замѣтить, что къ числу офитическихъ сектъ ересеологи охотно причисляли всѣ развѣтвленія гностицизма, не поддающіяся точному опредѣленію и не прикрытыя именемъ извѣстнаго учителя; иногда мы даже не находимъ символа змѣя въ отрывочныхъ свѣдѣніяхъ о такихъ ученіяхъ, въ иныхъ случаяхъ намъ извѣстны одни лишь наименованія сектъ. Перечисляя эти ученія, древніе ересеологи называютъ намъ собственно Офитовъ, Наасеновъ (отъ еврейскаго слова *наасъ* — змѣя), ВарVELO-гностиковъ или Варвеліотовъ, Ворборіанъ, Ператовъ, Сеюіанъ или Сетитовъ, Северіанъ, Фибіонитовъ, Коддіанъ, Энтихитовъ, Гайматитовъ, Каинитовъ, Ноахитовъ, Архонтиковъ, Антитактовъ, Продикіанъ и мн. другихъ, въ томъ числѣ послѣдователей какого-то Іустина—гностика, араба Моноима и другихъ. Свѣдѣнія о нихъ, какъ мы уже видѣли, разбросаны въ хаотическомъ безпорядкѣ въ ересеологическихъ сочиненіяхъ, и прослѣдить въ отдѣльности нить каждаго изъ этихъ ученій являлось-бы непосильнымъ трудомъ. Мы ограничимся поэтому обзоромъ лишь тѣхъ сектъ, ученіе которыхъ можетъ быть хоть частично возстановлено въ видѣ болѣе или менѣе стройной системы. Этотъ обзоръ мы начнемъ съ офитовъ, изображенныхъ Иринеємъ ліонскимъ.

I. Офиты.

Iren. *Adv. haer.* I, XXX.Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.Theodor. *Haer. fab. comp.* I, XIV.Orig. *C. Cels.* VI, 24 sq.Epiph. *Haer.* XXXVII.Philastr. *Haer.* I.

Praedest. c. XVII. Ps.-Tertull. c. VI.

Aug. *De haer.* c. XVII.

etc.

Иринея лѣонскій сохранилъ намъ свѣдѣнія объ одной системѣ, которую Θεодоритъ въ своемъ пересказѣ называетъ ученіемъ *офитовъ*; самъ-же Иринея не даетъ ей названія и начинаетъ изложеніе ея словами: «другіе говорятъ»..... Схема этого ученія представляется въ слѣдующемъ видѣ:

Въ непознаваемой Глубинѣ пребываетъ Первичный Свѣтъ (Primum Lumen), Безграничный, Непостижимый, Отецъ всего сущаго, именуемый Первымъ Человѣкомъ (Primus Homo). Ему соприсуща Мысль Его, называемая также Его Сыномъ и Вторымъ Человѣкомъ¹⁾. Наконецъ, третье проявленіе Непознаваемого Божества—Духъ, именуемый Первой Женой и Матерью всего живущаго (Prima Foemina, mater viventium)²⁾; Духъ носится надъ бездною безформеннаго матеріальнаго начала (ср. Быт. I, 2), образующаго Воду, Тьму, Глубину и Хаосъ (ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσος, χάος); подъ этими наименованіями можно разумѣть первичные элементы матеріи, надъ которыми носится недоступное воображенію проявленіе Божественной Животворной Силы, содержащей въ Себѣ всѣ потенціи творчества.

Первый Человѣкъ и Превѣчный Сынъ Его, радуясь краѣ Духа-Жены, озарили Ее Своимъ Свѣтомъ; изъ этого сочетанія явился новый Петлѣнный Свѣтъ, именуемый также Третьимъ Человѣкомъ и Христомъ. И Христосъ вмѣстѣ съ Матерью-Духомъ соединился съ Высшимъ Первоначальнымъ Источникомъ Свѣта, съ Невзрѣченными Отцомъ и Сыномъ, и вмѣстѣ обра-

¹⁾ Eunoeam autem ejus progredientem, filium dicunt emittentis et esse hunc Filium Hominis, Secundum Hominem (Iren. I, XXX, 1).

²⁾ Въ еврейскомъ языкѣ *дулѣ* (*духлѣ*) женскаго рода. «Мать Мои. Духъ Святой»,—говоритъ Христосъ въ одномъ апокрифическомъ евангеліи. Представленіе о Духѣ, какъ о *пассивномъ* женскомъ элементѣ Божественной Сущности, дополняющемъ *активное* (творческое) мужское Начало Непознаваемого Отца,—весьма обычно въ древней мистикѣ, какъ увидимъ далѣе.

зовали *Высшую Церковь* (sancta Ecclesia), т. е. собраніе всѣхъ непознаваемыхъ потенцій Божества, полноту Божественной Сущности.

Но когда Превышіе Отецъ и Сынъ вступали въ общеніе съ Духомъ, то переполнили Собою Духовную Сущность (ибо полнота Непостижимаго Божества далеко превышаетъ всѣ потенціи Божественной Творческой силы и не вмѣщается ими). И Духовная Сущность, переполненная Непзъяснымъ Свѣтомъ, произвела тогда не только Одного Христа, немедленно слившагося съ Божественнымъ Первоисточникомъ: изъ Нея перелился Божественный Свѣтъ, какъ изъ наполненнаго черезъ край сосуда, и озарилъ низшую бездну, — первичный хаосъ матеріи, въ которой вызвалъ броженіе жизни. (Другими словами, изъ полноты Себя познавшей Божественной Сущности исходитъ первое проявленіе творческой силы, имѣющей создать вселенную, но полнота Божества пребываетъ при этомъ неизмѣнной, превыше всякаго познаемаго проявленія или творческаго акта).

Частица Превѣчнаго Свѣта, коснувшись хаоса, привела въ созидательное движеніе (т. е. въ броженіе) воду, и создала себѣ изъ нея тѣло (т. е. живую матерію съ ея потенціями вмѣсто безформеннаго хаоса стихій¹⁾). Это—міровая душа, именуемая Премудростью (Σοφία) и мужеско-женскимъ началомъ *Прутикосъ* (Πρόυτικος). Произведя міръ, она оказалась Сама заключенною въ созданной ею матеріи, ибо частицы хаоса, приведенныя ею въ движеніе, страстно стремились къ ней, и прильнувъ къ ней отягощали ее. Но низній космосъ все-же не могъ удержать ее, частицу Высшаго Божественнаго Начала: сперва ей удалось создать изъ своей матеріальной сущности небесную твердь, какъ грань между познаваемымъ міромъ и областью Непостижимаго Свѣта; затѣмъ, окрѣпнувъ въ своемъ неистощимомъ стремленіи къ Высшему Свѣту, она совершенно освободилась отъ матеріи и отложила свое змѣеобразное тѣло, «образъ водяного естества» (aquatilis corporis typum)²⁾. Тѣло-же, оставленное ею, именуется *женою отъ жены* (foeminam a foe-

¹⁾ Мы здѣсь узнаемъ идею о зарожденіи жизни впервые въ водномъ естествѣ.

²⁾ Водное естество и обычный символъ его — змѣя означаютъ здѣсь матерію, уже одухотворенную принципомъ жизни, уже вступившую на путь эволюціи органическихъ силъ.

mīna): здѣсь подразумѣвается пассивная матерія, ожидающая творческаго воздѣйствія.

Но отъ временнаго сближенія Премудрости-Пруникось съ бездной хаоса былъ произведенъ Сынгъ, оставшійся въ низшемъ мірѣ, и не знавшій своей Матери, хотя онъ получилъ отъ Нея *дыханіе нетлнныя* (*aspirationem incorruptelae*), т. е. частицу Божественной Эманаціи. Этотъ Сынгъ, называющійся Іалдаваоохъ (*Ἰαλδαβαώθ*) ¹⁾, есть Міровое Творческое Начало, т. е. космическая сила, направляющая эволюцію матеріи. Онъ производитъ изъ себя, безъ матеріи, изъ воды (т. е. изъ матеріи, приведенной въ броженіе творчества) сына Іао (*Ἰαφ*, Іао), черезъ котораго производитъ Саваоохъ и далѣе въ послѣдовательномъ порядкѣ Адопая, Элоя, Орея и Астафея ²⁾. Всѣ эти имена заимствованы изъ ветхозавѣтныхъ наименованій Бога или изъ еврейской каббалистики, и посылтели ихъ изображаютъ космическія силы, проявляющіяся въ эволюціи матеріи. Такъ создается Седьмица (*Hebdomas*) *Архонтовъ* или Міровыхъ Началъ, управляющихъ вселенною; они олицетворяются въ мірѣ семью планетами (въ которыхъ всѣ древнія магическія ученія видѣли изображеніе семи духовъ вселенной или семи міровыхъ силъ). Семь міровыхъ началъ борются между собою за власть, и изъ борьбы ихъ (т. е. изъ столкновеній и сочестаній разныхъ космическихъ элементовъ) происходитъ все сущее въ мірѣ. Іалдаваоохъ, недовольный другими архонтами, въ скорби и смятеніи обратилъ свои силы въ самую глубь матеріи, и родилъ себѣ изъ нея сына,—Умъ, являющійся въ образѣ змѣя. (Другими словами, Іалдаваоохъ, т. е. высшая космическая сила, посылтельница отблеска Божества, зарождаетъ въ матеріи *сознаніе*). Этотъ змѣеобразный Умъ всюду пребываетъ съ отцомъ своимъ и способствовалъ тому, что Іалдаваоохъ возгордился и вообразилъ себя Высшимъ Существомъ. Взирая на все мірозданіе, онъ гордо возгласилъ: «Я Отецъ и Богъ, и надо мною нѣтъ

¹⁾ Это имя толкуется разнo. Гарвей объяснилъ его какъ *Господь Богъ Отцовъ*, и это толкованіе подкрѣпляется тѣмъ, что Іалдаваоохъ, по мысли гностиковъ, есть ветхозавѣтный Іегова. Но большинство ученыхъ, ст. Гильгельфельдомъ во главѣ, переводятъ это имя: *сынъ Хаоса*.

²⁾ *Iren. I, XXX, 5: cum enim qui a matre primus sit, Ialdabaoth vocari eum autem qui sit ab eo, Iao; et qui ab eo, Sabaoth, quartum autem Adonem, et quintum Eloem, et sextum Orem, septimum autem et novissimum omnium Astaphaem. Cf. Orig. C. Cels, VI, 32. Epiph. Haer. XXVI, 10.*

иною»¹⁾. Но на слова эти послѣдовалъ свыше отвѣтъ Матери его, Премудрости — Пруникошь: «Не лги, Іалдаваооъ, выше тебя есть Отецъ всего сущаго, — Первый Человѣкъ и Человѣкъ Сынъ Человѣческій». Всѣ міровыя начала были поражены этимъ раздавшимся свыше гласомъ и таинственнымъ откровеніемъ. Тогда молвилъ къ нимъ Іалдаваооъ: «Приндите, сотворимъ человѣка по образу и подобию нашему.» (Быт. I, 26)²⁾. (Т. е. онъ, Іалдаваооъ, желаетъ завершить міровую эволюцію созданіемъ высшаго ея типа, носителя мірового сознанія, въ противѣсъ непонятному Духовному Началу не отъ міра сего). Итакъ, шесть архонтовъ создали человѣка огромныхъ размѣровъ, но это созданіе ихъ ползало по землѣ, лишенное возможности подняться (т. е. было лишено духовной сущности). Іалдаваооъ оживилъ человѣка, давъ ему частицу змѣеобразнаго Ума и вдохнувъ въ него «дыханіе жизни» (Быт. II, 7), — т. е. частицу Духа, — ту искру Высшаго Свѣта, которую самъ имѣлъ отъ Матери. Все это совершилось съ вѣдома Матери его — Премудрости, ибо она желала отнять у Іалдаваооа вложенную въ него частицу Божественнаго Свѣта, провидя въ немъ намѣреніе возстать на Высшее Божество. Вдохнувъ въ человѣка Божественную искру, Іалдаваооъ самъ лишился ея. А человѣкъ, получивъ частицу Божественнаго Свѣта, позналъ и прославилъ Высшую Божественную Сущность, и отвергнулъ создателей своихъ, — Іалдаваооа и другихъ архонтовъ. (Другими словами, въ человѣческомъ сознаніи впервые проявляется идея Божества, не проявляющаяся въ космическихъ силахъ).

Іалдаваооъ, познавъ, что самъ лишился Искры Божества, задумалъ отнять ее у человѣка, и съ этой цѣлью создалъ жену (это значить, что пробужденіе низшихъ инстинктовъ должно было отвлечь человѣка отъ созерцанія Божественнаго Начала и отъ стремленія къ Нему). Но Пруникошь, — Высшее Мужеско-Женское Начало и Премудрость, — не дремлетъ, и усиливаетъ лишить жену той стихійной силы, которую вложилъ въ нее Іалдаваооъ (т. е. Божественное Начало, заложенное въ человѣкѣ, одерживаетъ верхъ надъ его низшими страстями и тѣ-

¹⁾ Ср. *Искр.* XX, 2—3. *Второзак.* V, 6—7.

²⁾ Этотъ текстъ изъ книги Бытія, предшествующій исторіи сотворенія человѣка, всегда былъ предметомъ разныхъ толкованій и богословскихъ споровъ, въ виду странности оборота рѣчи во множественномъ числѣ «*сотворимъ*... по образу *нашему*».

лесною похотью). Архонты даютъ женѣ имя Евы, восхищаются ею, и рождаютъ съ ней сыновей—ангеловъ. Но высшая Мать—Премудрость, желая освободить человѣка—Адама и жену Еву отъ власти міродержителей, старается ихъ возстановить противъ Іалдаваоа и другихъ архонтовъ, и съ этой цѣлью посылаетъ въ рай Іалдаваоа змѣя, которому поручено уговорить первыхъ людей преступить заповѣди своихъ создателей ¹⁾. Змѣю удается склонить Еву, и черезъ нея Адама, къ вкушенію отъ запретнаго древа, т. е. къ неповиновенію Іалдаваоу. Вкусивъ же отъ плодовъ древа познанія, люди уясняютъ себѣ Сущность Высшаго Божественнаго Начала, и совершенно отрекаются отъ своихъ создателей—архонтовъ. Разгнѣванный Іалдаваоо изгоняетъ мужа и жену, а также змѣя, въ низшія сферы. Но Божественный Свѣтъ не можетъ пребывать въ такомъ униженіи, и поэтому частица его, покинувъ людей, вернулась къ Высшему Первоисточнику, Адамъ же и Ева, отягощенные матеріею, остались блуждать безпомощно въ низшемъ мірѣ. Отъ змѣя же, раздѣлвннаго ихъ участь, рождаются въ низшихъ сферахъ шесть сыновей, составляющихъ вмѣстѣ съ нимъ седмицу духовъ низшаго міра, соотвѣтствующую седмицѣ міродержителей-архонтовъ. Эти низшіе духи или демоны относятся враждебно къ человѣческому роду, и вѣчно мстятъ ему за то, что ихъ отецъ изъ-за людей подвергся изгнанію и униженію. (Другими словами, страсти и потребности, рожденные умомъ, отягощаютъ человѣка въ низшемъ мірѣ страстей).

Адамъ и Ева до своего изгнанія въ область низшихъ стпхій имѣли почти безилотныя, невѣсомыя тѣла. Но ставъ жертвами космическихъ силъ, они погрязи въ матерію, плоть ихъ стала грубѣть, и приняла существующій нынѣ видъ тѣлесной оболочки: это—тѣ «кожанныя одежды», которыми, согласно библейскому тексту (Быт. III, 21) ²⁾, прикрылись Адамъ и Ева по изгнаніи изъ рая. Матерія окончательно поработщаетъ человѣка, лишеннаго пскры Божества. Но Высшая Премудрость Проникость проникается состраданіемъ къ униженному человѣку, и

¹⁾ Это мѣсто у Приня крайнѣ темно. Можно понять и такъ, что сама Проникость въ образѣ змѣя проявляется въ райо.

²⁾ Это толкованіе библейскаго текста о кожанныхъ одеждахъ, данныхъ Богомъ Адаму и Евѣ послѣ грѣхопаденія, весьма обычно въ древней мистикѣ; одежды эти символически изображаютъ матеріализацію человѣка послѣ оскуперенія его первобытной духовной сущности.

писносылаеть ему *благоуханіе орошенія свѣта* (odorem suavitatis humectationis luminis); люди познають, что они нати (т. е. поработены низшимъ страстямъ), что они носятъ въ себѣ смерть,—но въ то же время въ нихъ пробудилось воспоминаніе объ истинной духовной сущности, и они почерпнули бодрость въ сознаніи, что паденіе ихъ временно, и что освобожденіе ихъ отъ власти матеріи и всего плотскаго неминуемо.

Далѣе, въ изложеніи Принея, слѣдуетъ своеобразное изъясненіе библейскихъ сказаній, сперва о Каниѣ, Авелѣ, Сноѣ. Отъ послѣдняго и сестры его Нореи,—дочери Адама и Евы,—происходитъ весь родъ человѣческій, всецѣло подпавшій подъ власть космическихъ силъ. Но интуитивное исканіе иного, Высшаго Божественнаго Начала, не покидаетъ людей, и возбуждаетъ ихъ къ неповиновенію Галдаваооу и къ нарушенію его міровыхъ законовъ. Въ гнѣвѣ на весь родъ людской Галдаваооу хочетъ его истребить безъ остатка посредствомъ потопа, но Высшая Премудрость—Пруникость спасаетъ Ноя и его родъ, свыше оросивъ ихъ Свѣтомъ (т. е. она оберегаетъ въ человѣкѣ отблескъ Божественнаго Свѣта и не даетъ ему погибнуть въ лучинѣ низменныхъ страстей). Послѣ этого Галдаваооу удается подчинить себѣ хоть небольшую часть рода человѣческаго, заключивъ договоръ съ однимъ изъ потомковъ Ноя, Авраамомъ. Объявивъ себя опять Богомъ Единымъ, онъ обѣщаетъ Аврааму отдать ему и роду его всю землю, если Авраамъ и чада Авраамовы будутъ ему поклоняться и охранять его культъ. И потомство Авраамова дѣйствительно служитъ ему, называя его Богомъ-Геговою.

Этому избранному своему народу Галдаваооу даетъ законъ черезъ Моисея. Его прославляютъ, о немъ возвыщаютъ и отъ его имени говорятъ еврейскіе пророки, преимущественно Моисей, Іисусъ Навинъ, Амосъ и Аввакумъ. Другіе пророки говорятъ и отъ имени остальныхъ архонтовъ: такъ, пророки Самуилъ, Наанъ, Іона и Михей возвыщаютъ Іао; пророки Ілія, Іоиль и Захарія—Саваооа; пророки Исаія, Іезекиль, Іеремія и Даніилъ—Адоная; пророки Товія и Аггей—Элоя; пророки Михей и Наумъ—Орея; пророки Ездра и Софонія—Астафя. Иногда среди этихъ пророчествъ проскальзывали указанія на истинную сущность Божества, на Перваго Чеовѣка и соприсущаго Ему Христа; то было слѣдствіемъ особыхъ внушеній Высшей Премудрости, незримо оберегавшей человѣчество отъ полнаго под-

чиненія космическимъ силамъ. По Ея же внушенію Галдаваоотъ, не вѣдая, что творить, произвелъ въ мірѣ двухъ людей: одного отъ неплодной Елизаветы, — Іоанна, другого отъ Дѣвы Маріи, — Іисуса.

Тогда Премудрость — Пруникость, вѣчно жаждавшая полного сліянія съ Высшею Сущностью Божества и полного освобожденія отъ низшаго космоса, возвала къ Превѣчной Матери, Первой Женѣ (т. е. св. Духу, см. выше), моля о помощи для полной побѣды надъ міровыми началами. Мольба Ея была услышана: изъ Высочайшей Божественной Сущности отдѣлился Христосъ и сошелъ въ міръ, пройдя черезъ семь міровыхъ сферъ, причемъ своимъ прохожденіемъ черезъ нихъ Онъ лишалъ ихъ отблеска Божественнаго Свѣта (ибо всѣ частицы Свѣта устремлялись къ нему и льнули къ нему). Сойдя въ низшій міръ, Христосъ соединился съ сестрою своею Премудростью и вмѣстѣ съ Нею вселился въ человѣка Іисуса, рожденномъ отъ Дѣвы и заранѣе пріуготовленномъ Премудростью, какъ чистый сосудъ, для воспріятія частицы Божества, такъ что мудростью и чистотою Онъ превосходилъ всѣхъ людей. Когда-же совершилось въ Немъ сліяніе Божественнаго и человѣческаго естества, Іисусъ Христосъ сталъ властвовать надъ матеріею, творилъ чудеса, открыто возвѣщалъ Невѣдомаго, Непостижимаго Отца и называлъ Себя Сыномъ Человѣческимъ, т. е. Сыномъ Перваго Человѣка, — Непознаваемаго Божества. Галдаваоотъ и другіе архонты хотѣли погубить Его, и стараніями ихъ былъ распятъ человѣкъ — Іисусъ, но Христосъ и Премудрость передъ этимъ покинули человѣческую оболочку и вернулись къ Неплѣнному Свѣту Божества, предоставивъ Іисусу пострадать, умереть на крестѣ, и сбросить окончательно узы плоти; по смерти-же его, Христосъ воскресилъ его духовную и душевную субстанцію и она, въ образѣ воскресшаго Іисуса, въ теченіе 18 мѣсяцевъ являлась апостоламъ и ученикамъ, бесѣдуя съ ними и открывая наиболѣе достойнымъ глубочайшія тайны бытія. Остальные-же ученики, не достигшіе высшаго познанія, тоже зрѣли воскресшаго Іисуса Христа, но полагали, что Онъ воскресъ съ земнымъ своимъ тѣломъ: имъ не было ясно, что воскресенія плоти быть не можетъ, что «плоть и кровь Царствія Божія наследити не могутъ» (I Кор. XV, 50.). ¹⁾.

¹⁾ Здѣсь мимоходомъ указывается на отрицаніе плотскаго воскресенія вообще.

По прошествіи-же 18 мѣсяцевъ ¹⁾, Іисусъ Христосъ былъ взятъ на небо (т. е. пневматическая субстанція Его отошла въ Высшую Духовную Сущность). И Онъ сидитъ одесную Іалдаваоа, и продолжаетъ собирать въ Себѣ всѣ частицы Божества, находящіяся въ мірѣ и въ человѣческихъ душахъ: къ Нему стремятся всѣ Божественныя искры, разсыпанныя въ человѣческомъ сознаниі, и какъ-бы сливаются съ Нимъ. Такимъ образомъ, Іалдаваооъ постепенно лишается отблеска Божества,—разлитой въ мірѣ духовной сущности. И конецъ міра наступитъ тогда, когда въ Іисусѣ Христѣ соберутся всѣ разсыпанныя въ душахъ искры Божества, и вмѣстѣ съ Нимъ отойдутъ въ Божественную Сущность, когда все «орошеніе Духа Свѣта» (*tota humectatio Spiritus Luminis*) будетъ собрано и вернется къ Первосточнику Свѣта; міръ-же будетъ предоставленъ низшимъ космическимъ силамъ (т. е., лишенный Божественнаго сознанія и Воли, вернется къ состоянію хаоса).

Таково въ краткихъ чертахъ офитическое ученіе, сохраненное намъ Иринеємъ, хотя и въ безсвязномъ, темномъ пересказѣ. Въ первой его части мы имѣемъ космогоническую систему, крайнѣ интересную и глубокую, хотя, къ сожалѣнію, не всѣ символы ея намъ понятны; во второй-же части можно замѣтить, что Иринеи пытается буквально передать содержаніе какой-то неизвѣстной намъ книги, содержавшей опытъ аллегорическаго толкованія Вѣблин примѣнительно къ космогоническомъ идеямъ офитизма. Къ сожалѣнію и здѣсь ясно лишь то, что ліонскій епископъ не могъ вполне овладѣть смысломъ текстовъ, предназначенныхъ только для посвященныхъ.

¹⁾ Мы увидимъ далѣе, что почти всѣ гностическія секты признавали не сорокадневный, а гораздо болѣе продолжительный срокъ явленія Іисуса Христа въ мірѣ послѣ воскресенія.

2. Варвело-гностики или Варвелоіоты.

Iren. *Adv. haer.* I, XXIX.

Theod. *Haer. fab. comp.* I, XIII.

Epiaph. *Haer.* XXV, 2; XXVI, 1, 3.

August. *de haer.* VI.

Philastr. *de haer.* XXXIII.

и пр.

Передъ только-что изложенной безымянной системой офитовъ, мы находимъ у Иринея свѣдѣнія о какихъ-то другихъ «Варвело-гностикахъ» или Варвелоіотахъ, названныхъ такъ по имени зона (т. е. проявленія Божества) Варвело (Βαρβηλω), игравшаго большую роль въ этомъ ученіи. Собственно говоря, въ этой системѣ, въ томъ видѣ, въ которомъ она сохранилась у Иринея, нѣтъ характернаго признака офитическихъ ученій, т. е. символа змѣя, но все-же ересеологи единогласно относятъ «варвелоіотовъ» къ группѣ офитовъ, ввиду того, что общая схема ученія, въ ея космогонической части, весьма близко подходитъ къ ученію только-что разсмотрѣнныхъ нами офитовъ. У Иринея, впрочемъ, нѣтъ связнаго изложенія системы варвело-гностиковъ; онъ ограничивается пересказомъ какого-то документа, вѣроятно изъ круга чтенія этихъ сектантовъ, и неожиданно обрываетъ свое изложеніе тамъ, гдѣ видимо кончались данныя его источника. При этомъ Иринея усматривалъ въ ученіи варвелоіотовъ слѣды непосредственнаго вліянія Симона Мага и симоніанства; убѣжденіе это вытекало отчасти изъ знакомаго намъ стремленія выставить Симона родоначальникомъ всего гностицизма, отчасти изъ того факта, что въ ученіи варвелоіотовъ, какъ и у Симона, находилась идея парныхъ, мужеско-женскихъ эманаций Божества (сизигій). Но на этомъ-же основаніи позднѣйшій ересеологъ Теодоритъ искалъ филиацію варвелоіотовъ отъ Валентина и его системы, гдѣ ученіе о сизигіяхъ достигло полнѣйшаго развитія. На самомъ дѣлѣ, «варвело-гностики» принадлежали къ той группѣ первобытныхъ сектантовъ-полухристіанъ, идею которыхъ послужили общимъ источникомъ для всѣхъ великихъ гностическихъ системъ. Мѣсто ихъ — на зарѣ исторіи христіанства, въ утреннемъ туманѣ первоначальнаго смутнаго синкретизма, еще не выработаннаго опредѣленной догматики. Иринея въ концѣ II вѣка еще отдѣлялъ «варвелоіотовъ» отъ другихъ офитовъ: для позднѣйшихъ-же ересеологовъ они

слились въ обществѣ хаосѣ первобытныхъ сектъ, разобраться въ коихъ уже въ IV—V вв. представлялось немислимымъ, и мы видимъ, что у Епифанія и другихъ церковныхъ писателей «варвело́ты» смѣшиваются то съ Николаитами¹⁾, то съ другими неопытными, уже забытыми сектантами.

Насколько можно выяснитъ изъ туманнаго и сбивчиваго пересказа Ириней, «варвело-гностики» учили о Непознаваемомъ, Неизреченномъ Божествѣ, возжелавшемъ озарить откровеніемъ вѣчно-дѣйственаго эона Варвело²⁾. Это Божественное желаніе выражается Мыслью (Ἐννοια), сочтавшейся съ Предвѣденіемъ (Πρόγνωσις); съ ними проявляются Нетлѣніе (Ἀφθαρσία) и Жизнь Вѣчная (Ζωή αἰώνια). Это—первая Божественная Четверица (т. е. первыя проявленія Непознаваемаго Божества, представленныя какъ-бы въ образѣ квадрата). Озаренный этимъ откровеніемъ, Варвело произвелъ Совершенный Свѣтъ, называемый Христомъ. Тогда изъ Неизреченнаго Источника Божества происходитъ новая эманация: это Умъ (Νοῦς), Слово (Λόγος) и Воля (Θέλημα), образующіе вмѣстѣ съ Христомъ вторую Непостижимую Четверицу, сочетающуюся съ первой. Изъ сочетанія Логоса и Мысли происходитъ Саморожденный (Ἀυτογενής), (символизирующій, повидимому, первое проявленіе творческаго начала въ Божествѣ). Спутницею его является Истина (Ἀληθεία), и ему, Автогену, подчиняется все: дальнѣйшія эманации Божества совершаются для него (для «сопровожденія» его). Эти эманации слѣдующія: отъ Христа и Нетлѣнія четыре свѣтила или активно-мужескія начала, а отъ Воли и Жизни Вѣчной—благодать (Χάρις), хотѣніе (Θέλησις), смыслъ (Συνεσις) и разумъ (Φρόνησις), олицетворяющіе идею пассивно-женскаго элемента Божественнаго творчества; *благодать* сочетается съ первымъ свѣтиломъ, называемымъ Спасителемъ и Армогеномъ (?), *хотѣніе*—со вторымъ, и т. д.

«Саморожденный» производитъ перваго Совершеннаго Человѣка, названнаго Адамантомъ, и сопутствующее ему Совершенное Познаніе, благодаря которому Совершенный Человѣкъ познаетъ Сущность Божества: ему открывается тайна Неизрѣченнаго Отца и Матери (т. е. Св. Духа, Варвело) и Сына (Христа).

¹⁾ См. далѣе.

²⁾ Название это толкуется разн. Гарвей и Гильгенфельдъ объясняютъ его: «Богъ въ четверицѣ».

Отъ вѣчно-дѣйствительнаго Варвело Совершенный Человѣкъ получаетъ непобѣдимую силу. И отъ сочетанія Совершеннаго Человѣка съ Познаніемъ происходитъ Дерево, называемое также познаніемъ (? какой-то символъ, связанный съ «древомъ познанія»?).

На этомъ мѣстѣ Ириней вдругъ обрываетъ нить своего пересказа, и прямо переходитъ къ изложенію космогонической части разсматриваемаго ученія, сообщая, что отъ ангела, состоявшаго при Единородномъ (?)¹⁾ произошелъ Св. Духъ, называемый Премудростью (*Σοφία*) и Пруникость (*Πρόνοια*). Узрѣвъ, что все сущее проявляется въ сизигіяхъ, Пруникость ищетъ для себя,—съ кѣмъ-бы сочетаться, спускается до низшихъ сферъ и здѣсь (отъ соприкосновенія съ хаосомъ матеріи) производитъ несовершенное твореніе, называемое Первоначаломъ (*Πρωταρχών*). Это—Создатель низшаго міра, ангеловъ и низшихъ духовъ, тверди небесной и всего земного. (Мы въ немъ узнаемъ Іалдаваоа офитовъ). Увидѣвъ несовершенство своего дѣтища и сотвореннаго имъ міра, уже оскверненнаго злобою, завистью, похотью и прочими порожденіями Первоначала,—Премудрость съ печалью удалилась въ высь и вернулась въ Божественную Сущность, въ которой заняла послѣднее мѣсто. А Первоначало, оставшись властвовать надъ созданнымъ имъ низшимъ міромъ, возмнило себя Высшимъ Божествомъ, и имъ было произнесено: «Я Богъ Единый, Ревнитель, и кромѣ Меня нѣтъ иного Бога». (Ср. Исх. XX, 3, 5. Второз. V, 6—7, 9. Исaiи XLV, 5; XLVI, 9).

Здѣсь Ириней вновь прерываетъ свое изложеніе, и оставляетъ его незаконченнымъ. Ему предстояло еще выяснить ученіе «варвело-гностиковъ» объ искупленіи и очищеніи низшаго міра, о конечномъ освобожденіи духовной сущности отъ власти низшаго Творца—міродержателя для возвращенія къ Божественному Первоисточнику, но Ириней, повидимому, отступилъ передъ трудностью пересказа столь сложной и совершенно непонятной ему системы, или же, просто, онъ не имѣлъ иныхъ данныхъ о «варвелоитахъ», за исчерпаніемъ содержанія повѣщаго въ его руки текста.

¹⁾ Объ этомъ «Единородномъ» раньше не было упоминанія. Быть можетъ, Ириней его называетъ такъ по ошибкѣ («Моногенъ» вмѣсто «Антогенъ»), но возможно и то, что къ текстѣ, по которому Ириней составлялъ свое изложеніе, встрѣчались пропуски.

3. Наасены.

Philosophum. V, 6—11. X, 9.

Θεοδωρίτѣ въ своемъ пересказѣ системы варвеліотовъ (*haer. fab. contr.* I, 13) упоминаетъ вскользь о другихъ наименованіяхъ сектъ той-же группы офитовъ и, между прочимъ, о «наасенахъ». Объ этихъ *Ναασσηνοί* мы находимъ довольно пространныя свѣдѣнія въ *Φιλοσοφουμέναхъ* Ипполита, и обратимся теперь къ этому источнику для выясненія интересной, но весьма сложной и темной отрасли офитизма.

Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что Ипполитъ не даетъ намъ систематическаго разбора ученія «наасеновъ»: онъ лишь пересказываетъ содержаніе нѣкоторыхъ памятникѣвъ литературы этихъ интересныхъ мистиковъ. Тутъ и разсужденія о Божественной Сущности, и опытъ символическаго толкованія Ветхаго Завѣта, и рядъ другихъ аллегорическихъ изъясненій евангельскихъ текстовъ, и наконецъ отрывки наасенскихъ гимновъ. Все это вмѣстѣ взятое представляетъ большой интересъ, тѣмъ болѣе, что Ипполитъ не поспешилъ на цитаты изъ подлинныхъ, лежавшихъ передъ его глазами документовъ. Но связнаго изложенія системы «наасеновъ» мы все таки не имѣемъ, и возстановить ее едва-ли можемъ, ввиду крайней запутанности нашихъ данныхъ.

Названіе «наасеновъ» произошло отъ еврейскаго слова *наасъ*, означавшаго *змѣя*: оно соотвѣтствуетъ эллинскому наименованію «офитовъ». Впрочемъ сектанты, обозначаемые этимъ именемъ, сами себя называли просто *мистиками*, считая себя посвященными въ высшее познаніе. Быть можетъ, замѣна греческаго слова еврейскимъ въ ихъ названія должна была служить указаніемъ на ихъ примирительное отношеніе къ ветхозавѣтной традиціи (конечно, принимаемой только въ символическомъ смыслѣ), въ противоположность рѣзко враждебному отношенію къ еврейской традиціи со стороны другихъ офитическихъ сектъ. Но во всякомъ случаѣ міросозерцаніе «наасеновъ» было чисто эллинскимъ, и они сами гордились тѣсной связью съ мистеріями Египта и эллинскаго міра, какъ мы сейчасъ увидимъ. Понятіе-же ихъ о Божествѣ было проникнуто духомъ чистаго пантеизма, столь-же чуждаго еврейскому религиозному созерцанію, какъ и ясно выраженный дуализмъ другихъ офитовъ.

Въ основѣ системы «наасеновъ» лежало представленіе о непознаваемомъ Божествѣ, Первоначалѣ всего, Единомъ Благомъ, Именуемомъ просто *Первымъ* (Πρῶν). Это—Высшій Отецъ и также Мать, ибо въ Немъ вмѣщаются всѣ элементы мужескіе и женскіе, активные и пассивные,—Высшій Человѣкъ, обозначаваемый мистическимъ именемъ Ἀδμᾶς. Соприсущій Ему Превѣчный Сынъ (очевидно, символизирующій Божественную потенцію Творческой Силы) образуетъ съ Нимъ (т. е. съ Его непостижимой мужеско-женской сущностью) Высшее Троичное Начало Божества, недоступное воображенію. Но кромѣ этого таинственного Троичнаго Принципа, Божество проявляется и познается мышленіемъ въ тройственной Сущности, объемлющей міръ видимый и невидимый. Это—тройное представленіе о Божествѣ, проявляющемся 1) въ наивысшемъ, непостижимомъ Принципѣ Божества, 2) въ мірѣ духовномъ, 3) въ мірѣ матеріальномъ.

Отсюда видно, что ученіе наасеновъ по существу чуждо дуализма. Идея Первобытной матеріи или хаоса здѣсь не противопоставляется Божественной Сущности, какъ въ тѣхъ офитическихъ системахъ, съ которыми мы уже ознакомились. Наоборотъ, матерія, т. е. потенція всего бытія, здѣсь является какъ-бы третьимъ, низшимъ проявленіемъ Божества. Это Божественное, но уже матеріальное Начало есть таинственный *Наасъ* (Νᾶς),—Змѣя, т. е. Влажное Начало, тождественное, по словамъ наасеновскаго трактата, съ влажнымъ принципомъ, о которомъ училъ древній философъ Фалесъ Милетскій, какъ о началѣ всего бытія.¹⁾ Этотъ низшій принципъ бытія отнюдь не является тѣневою стороною Божественнаго Свѣта, т. е. отрицаніемъ Божества, тьмою хаоса,—наоборотъ, онъ свѣтелъ и благъ, и въ немъ источникъ міровой красоты. Другими словами, наасены видѣли въ Зидительной Силѣ, проявляющейся во вселенной, не только далекій отблескъ Божества, но и составную часть Его Собственной Всеблагой Сущности; они представляли себѣ Божество не только Непостижимой Эссенціей, превышающей всякое проявленіе творчества, но и Активнымъ Началомъ, заложеннымъ въ принципъ всего бытія. Божество здѣсь сливается съ космосомъ, почти какъ въ буддійскомъ пантеизмѣ. А Влажное Начало, таинственный *Наасъ*, олицетво-

¹⁾ *Philosoph.* V, 9. О Фалесѣ и ученіи его см. выше, ч. I.

ряющій міровую еволюцію, порою отождествляется съ Самой Непознаваемой Божественной Сущностью: изъ словъ Ипполита и изъ приводимыхъ имъ отрывковъ наасенскихъ гимновъ можно усмотрѣть, что подъ именемъ Нааса иногда разумѣвалось не только низшее, третье проявленіе Божества, но и Божественный Принципъ вообще, Божественное Начало, заложенное въ мірѣ, какъ зерно горчичное и разрастающееся, согласно притчѣ, въ пышное дерево ¹⁾ Это—Божество, мыслимое какъ міровое броженіе, согласно притчѣ о закваскѣ, положенной женщиною въ *трьхъ мѣрахъ* муки ²⁾.

Мы здѣсь встречаемся съ опытомъ примѣненія знакомыхъ намъ евангельскихъ текстовъ къ наасенской символикѣ, изъ чего можно заключить, что наши евангелія были въ почетѣ у этихъ гностиковъ. Но священными книгами ихъ были не только наши каноническія евангелія, но и другія, какъ напримѣръ *Евангеліе Оомы* и въ особенности *Евангеліе Египтянъ*. Въ послѣднемъ, по утверженію наасеновъ, содержалась исторія міровой и человѣческой души, т. е. исторія первобытнаго ниспаденія духа изъ Божественнаго Первоисточника, постепеннаго огрубѣнія и матеріализаціи его, и затѣмъ постепеннаго освобожденія отъ узъ плоти, и просвѣтленія. Къ глубокому нашему сожалѣнію, авторъ «Философументъ» не сохранилъ намъ ни подлинныхъ цитатъ изъ Евангелія Египтянъ, ни наасенскаго толкованія ихъ, такъ что мы не можемъ возстановить ученія наасеновъ о весленіи души въ тѣло, и не знаемъ, какимъ образомъ излагалось въ этой системѣ появленіе въ мірѣ человѣка, одареннаго частицею божественнаго сознанія. Изъ брошеннаго вскользь указанія Ипполита ³⁾ мы можемъ лишь уловить, что человѣкъ сотворенъ «многими силами» (подъ которыми можно разумѣть низшихъ міродержителей, *Архонтовъ* Иринеевскихъ офитовъ), и что онъ созданъ «по образу Высшаго Человѣка» ⁴⁾, т. е. въ немъ проявляется тройственная природа, и въ немъ-же сочетаются мужеско-женскіе элементы. ⁵⁾ Здѣсь-же мы находимъ упоминаніе

¹⁾ Матѳ. XIII, 31—32. Марк. IV, 31—32. Лук. XIII, 19.

²⁾ Матѳ. XIII, 33. Лук. XIII, 21.

³⁾ *Philosoph.* V, 7.

⁴⁾ Быт. I, 26. Ср. выше ученіе офитовъ Иринеевъ, и дажѣ ученіе Саторнилла.

⁵⁾ Ср. Быт. I, 27: «И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ». Мы увидимъ далѣе, какъ часто этотъ текстъ толковался въ смыслѣ отрицанія раздѣленія пола въ первобытномъ человѣкѣ.

объ Автогенѣ (Αὐτογενής), котораго встрѣчали уже у Варвелоутовъ, и о таинственномъ огненномъ Ἰαλδαζαώθ, *четвертомъ Богѣ* (? Творческая Сила, выдѣленная изъ Высшаго Неизреченнаго Троичнаго Принципа?)¹⁾. Но скудость данныхъ не позволяетъ намъ выяснитъ отношеніе каждаго изъ этихъ олицетвореній Божественной Силы къ созданію видимаго міра и вѣнца его, человѣка: Ипполитъ лишь мимоходомъ указываетъ на эти таинственные символы, и не останавливается на разъясненіи ихъ. Нѣсколько далѣе мы видимъ, что упомянутый низшій Деміургъ, Іалдаваоѣ или Ἰσαλδαῖος, не противопоставляется Высшему Божеству: мы не находимъ у наасеновъ слѣдовъ того излюбленнаго офитами толкованія Ветхаго Завѣта, по которому Іалдаваоѣ—Іегова отвлекаетъ родъ людской отъ познанія Истиннаго Божества, требуя поклоненія себѣ, Моисей же является пророкомъ этого низшаго Деміурга, а не Бога Истиннаго. Наоборотъ, наасены утверждали, что Моисей звѣщалъ объ Истинномъ, Высшемъ Божествѣ, познаніе котораго онъ самъ приобрѣлъ у тестя своего Іофора, «великаго мудреца» (ὁ μέγας σοφός) ²⁾. Въ ветхозавѣтномъ сказаніи о мѣстницѣ, видѣнной во снѣ Іаковомъ, и простиравшейся отъ неба до земли ³⁾, наасены видѣли символическій образъ нисхожденія духа свыше къ міру, и постепеннаго восхожденія его обратно къ Божественному Источнику. Изъ другихъ многочисленныхъ примѣровъ наасенскаго толкованія Ветхаго Завѣта, приводимыхъ Ипполитомъ, особенно интересно символическое изъясненіе псалма 113-го: «Во исходѣ Израилевъ отъ Египта, дому Іаковля изъ людій варваръ, бысть Іудея святыня его, Израиль область его. Море видѣ и побѣже, Іорданъ возвратися вспять...»

¹⁾ Въ рукописи *Philosophumena* стоитъ не Ἰαλδαζαώθ, а Ἰσαλδαῖος; большинство ученыхъ полагаетъ, что это лишь ошибка перепищика (вслѣдствіе чего въ цитируемомъ нами Гёттингенскомъ изданіи тексты исправлены на Ἰαλδαζαώθ), но другіе, напр. Гильгенфельдъ, несогласны съ этой поправкой и считаютъ, что Ἰσαλδαῖος совершенно особое имя. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 5.

²⁾ *Philosoph.* V, 8. Нельзя не отмѣтить, что въ современномъ ученіи оккультизма сохранялись традиціи, будто Іофоръ, «священникъ Мадіамскій» (кн. *Исх.* II, 16—21; III, 1; IV, 18; XVII, 1—27), былъ послѣднимъ посетелемъ таиннаго знанія черной расы, и передалъ это посвященіе зятю своему Моисею, представителю бѣлой расы.

³⁾ Быт. XXII, 12—19. Извѣстно, что Церковь восприняла символическую «лѣстницу Іакова», какъ аллегорическій образъ Причистой Дѣвы Маріи, о чемъ сохранилось много слѣдовъ въ церковной Богородичной службѣ.

и т. д. Псалмопѣвецъ тутъ указываетъ на сказанія о Черномъ морѣ, разступившемся передъ евреями во время бѣгства изъ Египта¹⁾ и о чудѣ Иисуса Навина, пріостановившаго теченіе Иордана при занятіи евреями земли обѣтованной²⁾. Но наасенское толкованіе видѣло здѣсь символъ духа, прекращающаго свое нисхожденіе къ низшему міру матеріи, и обращающемуся вснѣхъ къ своему Божественному источнику³⁾; земля египетская—символъ плоти, матеріи, изъ которой духъ стремится уйти въ радостномъ порывѣ къ родной ему Божественной Сущности; море—это океанъ бытія, порождающій, какъ сказалъ Гомеръ, и людей и боговъ (т. е. и низшій и высшій міръ).

Мы не знаемъ, какимъ образомъ наасены представляли себѣ явленіе въ мірѣ Иисуса Христа, и очищеніе міра черезъ Него; намъ приходится ограничиться краткими свѣдѣніями о томъ, что Иисусъ Христосъ былъ полнымъ отраженіемъ Высшаго Человѣка и поэтому самъ обладалъ совершенной тройственной природой, такъ что явленіемъ Его въ мірѣ совершилось спасеніе всѣхъ трехъ міровыхъ областей: матеріальной, душевной и духовной. И проповѣдь Его была обращена не только къ избраннымъ, но и къ такимъ, которые не могли воспринять Его ученія. Ибо родъ людской также тройственъ по природѣ, по аналогіи съ Міровымъ Тройственнымъ Началомъ: низшій родъ людей матеріальныхъ (*хоическихъ*) отличается отъ людей душевныхъ или *психиковъ*, и духовныхъ или *пневматиковъ*, и люди дѣлятся на *избранныхъ*, *призванныхъ*⁴⁾ и *заключенныхъ* (въ матерію). Только первымъ «дано вѣдати тайны Царствія Божія», по слову Самого Иисуса Христа⁵⁾; они—истинные гностики, увѣнчавшіе подвигомъ Богоискательства обрѣтеніемъ Истины. Къ нимъ относятся евангельскія слова: «никтоже можетъ прійти ко Мнѣ, аще не Отецъ пославый Мя привлечетъ его»⁶⁾, и притча о сѣмени, упавшемъ на добрую почву⁷⁾, и множество

¹⁾ Иср. XIV, 13—XV, 21.

²⁾ Иср. Нав. III, 14—16.

³⁾ Замѣтимъ, что и въ Православной Церкви нислѣтъ 113-й пѣснь символическое значеніе, и примѣняется къ празднованію Крещенія Господня (т. е. сошествіи Духа Святаго на Иисуса Христа и черезъ Него на родъ человѣческій). См. антифоны на литургіи 6-го Января и вообще всю церковную службу въ этотъ день.

⁴⁾ Матт. XX, 16; XXII, 14.

⁵⁾ Матт. XIII, 11—12. Марк. IV, 11. Лук. VIII, 10.

⁶⁾ Иоан. VI, 44.

⁷⁾ Матт. XIII, 3—9, 18—23. Марк. IV, 3—20. Лук. VIII, 5—15.

другихъ текстовъ изъ евангелій и посланій ап. Павла. Различіе между духовными и душевными людьми ясно выражено въ словахъ Павла: «глаголемъ не въ наученыхъ чловѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученыхъ Духа Святаго, духовныя духовными сразсуждающе. Душеventъ-же чловѣкъ не приѣмлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть...» и т. д.¹⁾ Душевные люди—это искатели Бога, еще не достигшіе, подобно пневматикамъ, чутья и уразумѣнія Истины, но самымъ исканіемъ ея возвысившіеся надъ матеріей, въ которой заключены остальные люди, не умѣющіе подняться надъ уровнемъ грубыхъ плотскихъ потребностей.

Это тройственное начало духа, души и плоти, нашедшее выраженіе въ совокупности рода чловѣческаго, еще оцутнѣльнѣе въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ. Каждый чловѣкъ является отраженіемъ Непостижимой Высшей Троичной Сущности. Въ немъ также обрѣтается высшее начало, пневматическая сущность или духъ, образующій вмѣстѣ съ душою (психикой или сознаниемъ) и тѣломъ цѣльное тройственное естество. Но въ то-же время духъ является единой истинной сущностью чловѣка, ячейкой его истиннаго «я» подъ внѣшними оболочками души и плоти,—подобно тому, какъ Непостижимое Божество проявляется и познается въ двухъ низшихъ своихъ проявленіяхъ міра невидимаго и міра матеріальнаго, но въ то-же время пребываетъ неизмѣннымъ въ Неизреченномъ Источникѣ Божественной Сущности²⁾. Духъ заключенъ въ душу, душа въ тѣло. Но душа стремится къ духу и жаждетъ сліянія съ нимъ (т. е. сознание и разумъ пытаются проникнуть въ таинственную сущность духа), а духъ тоскуетъ въ своей низшей оболочкѣ и стремится назадъ къ своему Первонсточнику, въ родную ему Божественную Сущность.

Этому міровому закону тройственнаго раздѣленія и тяготѣнія къ духовной сущности подчинена вся природа. Душевная сущность отнюдь не является отличительнымъ признакомъ чловѣка: душою обладаютъ не только животныя, но и все сущее въ мірѣ органическомъ и неорганическомъ, даже камни. Ибо камни растутъ, слѣдовательно и въ нихъ проявляется то

¹⁾ 1 Кор. II, 13—16.

²⁾ Мы здѣсь видимъ общее всей древней мистикѣ ученіе о микрокосмѣ чловѣка, являющемся отраженіемъ полноты бытія, — Макрокосма (идея, отчасти уцѣлѣвшая въ современномъ т. наз. оккультизмѣ).

стремленіе къ возвышенію, то тяготѣніе къ невѣдомому, которыми одушевлена жизнь¹⁾. Эту чисто—пантеистическую мысль наасены подкрѣпляли ссылками на символику древнихъ мистерій, изъясняя мѣры Прозерпины-Коры, тоскующей въ преисподней, Атиса, возлюбленнаго Матери-Земли, Адониса и др.—какъ символы все того-же мірового стремленія, являющагося сущностью жизни. Этотъ міровой законъ неудовлетворенности и вѣчнаго исканія проявляется въ низшемъ мірѣ въ любви, въ среднемъ—въ тоскѣ передъ невѣдомымъ, въ смутномъ исканіи одухотворенія, а въ высшемъ—въ ясномъ и неудержимомъ порывѣ къ духовной сущности.

Наасены разъясняли, что мистеріи «Великой Матери» были именно изображеніемъ тайны пола и плотскихъ страстей, какъ отраженія высшихъ духовныхъ исканій. Мы не будемъ слѣдовать за Ипполитомъ въ его сбивчивомъ пересказѣ наасенскихъ толкованій символики древнихъ таинствъ; достаточно будетъ отмѣтить, что наасены ссылались въ равной мѣрѣ на мистеріи Великой Матери и на Египетскія таинства, на мистеріи Елевзинскія, Самофракійскія и на таинственные культы Діониса, на всѣ мистическія традиціи древняго Востока, заявляя о тѣсной связи своего ученія со всѣми этими теченіями таинственного знанія, психодившимъ изъ общаго источника созерцанія Истины. По словамъ наасеновъ, таинственное ученіе о тройственномъ естествѣ всего сущаго было впервые исповѣдано въ Ассиріи и оттуда перешло въ Египетъ и во всѣ святилища познанія восточнаго и эллинскаго міра. Ученіе о Влажном Началѣ всего низшаго бытія, раскрытое у эллиновъ Фалесомъ Милетскимъ, лежало въ основѣ египетскихъ таинственныхъ культовъ: здѣсь Влажное Начало олицетворялось Озирисомъ, оплодотворяющимъ природу—Изиду, закутанную въ семь покрывалъ (символизирующія семь планетныхъ системъ, семикратное проявленіе зиждительныхъ силъ природы). Гермесъ, заимствованный эллинскою мѣологіей изъ египетскихъ культовъ, символизируетъ творческую силу Божества; онъ—таинственный *Логосъ*, проявляющійся въ эволюціи бытія²⁾; онъ же—*водитель души*, соединяющій частицу Высшаго Божественнаго духа съ низшимъ сознаниемъ, изшедшимъ изъ матеріи; онъ же

¹⁾ *Philosoph.* V, 7.

²⁾ *Ibid.* V, 7.

будить человѣческое сознаніе и озарять его Божественнымъ Свѣтомъ, отблескомъ Высшаго мистическаго Сына Человѣческаго,—и къ этой тайнѣ относится текстъ ап. Павла: «востани, спяй, и воскресни отъ мертвыхъ, и освѣтитъ ти Христосъ¹⁾». И это,—добавляетъ Ипполитъ,—есть великое таинство Элевзинскихъ мистерій. А если нѣтъ въ человѣкѣ искры живой, разгорающейся отъ вѣщаго призыва къ свѣту, то не можетъ онъ воспринять Божественнаго озаренія; такой человѣкъ—мертвецъ, и къ нему относятся слова Христа о «гробахъ повапленныхъ.... иже внутрьду полны суть костей мертвыхъ»²⁾,—ибо нѣтъ въ немъ человѣка живаго (т. е. пневматика). Когда-же въ Писаніи находимъ, что «мертвецы исходятъ изъ гробовъ»³⁾, то это означаетъ оживленіе духовнаго человѣка, познаніе имъ тайны пневматической сущности и освобожденіе отъ плотскихъ узъ⁴⁾.

Замѣтимъ кстаті, что въ приведенномъ образцѣ наасенскаго толкованія можно уловить полное отрицаніе идеи воскресенія плоти, хотя Ипполитъ не даетъ намъ прямого на то указанія. Авторъ «Философументъ» вообще умалчиваетъ о той части наасенской системы, въ которой содержалось ученіе объ искупительномъ значеніи Іисуса Христа, и о спасеніи Имъ міра и человѣка. Мы видимъ лишь, что Христосъ по пришествіи Своёмъ и вознесеніи учредилъ три Церкви: земную или видимую, душевную, и высшую духовную⁵⁾, но не знаемъ, какъ представляли себѣ наасены, напр., образъ душевной Церкви, и какія души ее составляли. Что касается высшей, пневматической Церкви, то къ ней восходитъ духъ, очистившійся отъ всего земнаго, достойный возвращенія въ Первобытную Высшую Сущность. Отъ бремени плоти духовный человѣкъ освобождается познаніемъ Божества и отказомъ отъ потребностей своей тѣлесной оболочки. У насъ нѣтъ точныхъ указаній на то, какимъ образомъ наасены представляли себѣ спасеніе и очищеніе духа человѣческаго черезъ Іисуса Христа. Но Ипполитъ неоднократно указываетъ на требованіе полного аскетизма, какъ на необходимое условіе наасенскаго посвященія.

¹⁾ Ефес. V, 14.

²⁾ Матт. XXIII, 27. Лук. XI, 44.

³⁾ Cf. Матт. XXVII, 52.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 8.

⁵⁾ *Ibid.* V, 6.

Повидимому, наасены доходили даже до идеи насильственного отказа отъ плотскихъ страстей, путемъ оскотенія, какъ въ мистеріяхъ Великой Матери. Но во всякомъ случаѣ требованіе аскетизма стояло у нихъ на первомъ планѣ. Наасены полагали, что человѣкъ обязанъ беречь всѣ свои силы и помыслы для стремленія къ Божеству, для приближенія къ созерцанію Нсизреченной Божественной Мужеско-Женской Сущности, по образцу Которой созданы человѣкъ. Всякая-же плотская похоть является униженіемъ Божественнаго Первообраза; половыя сношенія сами по себѣ—лишь извращеніе первобытной чистоты Первообраза, они по существу противоестественны и именно къ нимъ относятся Христовы слова о святихъ, отдаваемой себѣ и о жемчугѣ, разсыпанномъ передъ свиньями¹⁾. Лишь отказъ отъ постыдныхъ и неестественныхъ потребностей, унижительныхъ для образа и подобія Божія, окрыляетъ духъ и даетъ возможность отрываться отъ плоти, проникаться свѣтлымъ разумѣніемъ Высшей Божественной Сущности.

Мы уже сказали, что священной книгой наасеновъ было по преимуществу Евангеліе отъ Египтянъ, къ сожалѣнію до насъ не дошедшее. Но уцѣлѣвшій донныи краткій текстъ изъ этого евангелія²⁾ указываетъ на такое-же отрицательное отношеніе къ половымъ инстинктамъ, какъ и у наасеновъ. Въ этой единственной подлинной цитатѣ изъ Евангелія отъ Египтянъ Христосъ, на вопросъ Саломеи: когда придетъ Царствіе Божіе? отвѣчаетъ, что оно наступитъ лишь тогда, *когда двое будутъ какъ одно, и мужескій и женскій полъ будутъ ни мужескимъ, ни женскимъ*³⁾. Этотъ отрывокъ странной мистической книги вполне подходитъ къ ученію наасеновъ, насколько мы могли его разобрать, и въ частности къ идеѣ оскверненія Божественнаго «мужеско-женскаго» Первообраза въ человѣкѣ, повинующемуся потребностямъ пола.

Кромѣ Евангелія отъ Египтянъ и Евангелія Фомы, особенно чтимыхъ наасенами, были какія-то *Откровенія Іакова* брата Господня *Маріамъ*, на которыя, по словамъ Ипполита⁴⁾, также охотно ссылались наасены. Объ этой книгѣ мы не

¹⁾ Матт. VII, 6.

²⁾ Въ такъ наз. II посл. Климента Римскаго, гл. XII. Параллельныя цитаты у Климента Александрійскаго, *Strom.* III.

³⁾ О *Евангеліи Египтянъ* см. далѣе, ч. V.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 7.

имѣемъ никакихъ другихъ свѣдѣній: по всей вѣроятности она принадлежала къ кругу литературы особыхъ *Откровений*, связанныхъ съ именемъ Маріи, какъ напр. *Белікіе и малые вопросы Маріи*, Γέννα Μαρίας, *Pistis Sophia* и др.¹⁾: кромѣ послѣдней изъ упомянутыхъ книгъ, вся эта литература извѣстна намъ, къ сожалѣнію, лишь по заглавіямъ. Возможно, что указанные Ипполитомъ *Откровенія Іакова Маріаминъ* были специальной тайной книгой наасеновъ, не имѣвшей распространенія внѣ круга этихъ сектантовъ. Во всякомъ случаѣ изъ словъ Ипполита не видно, имѣлъ-ли онъ самъ ее въ рукахъ; возможно, что онъ говоритъ о ней лишь по наслышкѣ.

Но зато сборникъ наасенскихъ гимновъ былъ, несомнѣнно, въ рукахъ Ипполита, и мы можемъ, по примѣру автора *Философуменъ*, закончить нашъ обзоръ ученія наасеновъ однимъ изъ этихъ любопытныхъ гимновъ, воспѣвавшихъ тайну Божественной Сущности и спасительнаго познанія²⁾:

Первобытнымъ Знѣдительноымъ Началомъ всего сущаго былъ Наасъ³⁾,
 Вторымъ-же Хаосъ, изшедшій изъ Первобытнаго.
 Третье-же Начало получило душу отъ Нихъ обоихъ.
 И она (душа), облеченная во образъ трепещущей лани,
 Блуждаетъ, изнуренная, подъ гнетомъ Смерти.
 То, достигши царства (свѣта), она озаряется свѣтомъ.
 То, въ скорбь повергнутая, рыдаетъ,
 То въ стenanіяхъ радуется,
 То въ стenanіяхъ своихъ осуждается,
 То осуждается и погибаетъ.
 То, не находя выхода, несчастная, во злѣ
 Въ лабиринтѣ блуждаетъ.
 Иисусъ сказалъ: Воззри, Отецъ,
 Скорбное существо блуждаетъ по землѣ,
 Отторженное отъ Твоей обители.
 Оно порывается бѣжать отъ горькаго Хаоса,
 И не знаетъ, какъ черезъ него пробиться.
 Сего ради поими Меня, Отецъ!

¹⁾ См. далѣе, ч. V.

²⁾ Текстъ гимна въ рукописи *Философуменъ* сильно искаженъ, и съ трудомъ возстановленъ первымъ издателемъ, Миллеромъ, которому слѣдуетъ и Гёттингенское изданіе. Предлагаемый русскій переводъ сдѣланъ съ послѣдняго изданія, по сличенію съ нѣмецкимъ переводомъ Гарнака, *Sitzungsber. der Berl. Ak. d. Wiss.* 1902, I, s. 543.

³⁾ Въ текстѣ Гёттингенскаго изданія стоитъ *νῶς* (разумъ), но Гильгенфельдъ (*Ketzergesch.*, s. 260) предлагалъ поправку *Nûs*, соответствующую общей схемѣ наасенскаго ученія, выраженаго въ этомъ гимнѣ. Гарнакъ, оп. cit.) придерживался чтенія кодекса и первую строку перевелъ такъ: Das zeugende Princip des Alles, das Erste, war der Nus (*Verstand*).

Съ печатями (въ рукахъ) я сойду (въ низшій міръ),
 Проиду черезъ всеъ Эоны,
 Всеъ таинства раскрою,
 И покажу божественные образы.
 Сокровенныя тайны священнаго пути
 Открою, назвавъ гносимомъ.

Ператы.

Philosophum. V, 12—18; X, 10.
Theodor. Haer. fab. comp. I, 17.
Clem. Alex. Strom. VII, 17.

и пр.

Вслѣдъ за наасенами мы находимъ въ «Философуменахъ» упоминаніе о другихъ гностикахъ-офитахъ, называемыхъ Ператами; ученіе ихъ, насколько его можно возстановить по даннымъ Ипполита, близко подходило къ системѣ наасеновъ, такъ какъ въ основѣ его лежало представленіе о тройственной природѣ всего сущаго. Но, съ другой стороны, ператы сходились съ «офитами» Иринея въ рѣзко враждебномъ отношеніи къ библейской традиціи, изъяснявшейся ими также въ смыслѣ отождествленія Іеговы съ низшей космической силой, противопоставляемой Высшему Божеству. Основателями секты ператовъ, по словамъ Ипполита¹⁾, были нѣкій Евфратъ (Εὐφράτης ὁ Περταῖχος) и Келбъ (Κέλβης ὁ Καρύστιος), но послѣдняго Ипполитъ въ другомъ мѣстѣ²⁾ называетъ почему-то Адемомъ (Ἀδὲμης ὁ Καρύστιος), а объ Евфратѣ упоминаетъ Оригенъ³⁾, какъ объ основателѣ секты Офитовъ. Это указаніе Оригена не противорѣчитъ свѣдѣніямъ Ипполита, такъ какъ «ператы», по всей вѣроятности, именовали себя просто гностиками-офитами; названіе-же *Περᾶται*, т. е. *переправляющіеся, потусторонніе*, примѣнялось ими къ себѣ въ смыслѣ мистической переправы черезъ океанъ бытія, изъ низшаго міра въ высшій⁴⁾. Съ этимъ символомъ переправы, подкрѣпленнымъ аллегорическими толкованіями сказаній о прохожденіи черезъ Черное море, мы уже ознакомились въ ученіи наасеновъ; подобно имъ, ператы также пользовались символикой древнихъ мистерій, и подчер-

¹⁾ *Philosoph.* V, 13.

²⁾ *Ibid.* X, 10.

³⁾ *C. Cels.* VI, 28.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 16.

квивали свою близость къ эсотерическимъ ученіямъ Востока и эллинскаго міра. Отрывокъ «ператскаго» трактата, цитированный Ипполитомъ¹⁾, представляетъ удивительную смѣсь всевозможнымъ символовъ, заимствованныхъ изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ явныхъ и тайныхъ культовъ и поэтическихъ легендъ древняго міра; эта символика настолько запутана, что мы здѣсь не будемъ пытаться ее выяснять, слѣдуя примѣру самого Ипполита, который откровенно заявлялъ о невозможности разобратъся въ этой сложной системѣ. Впрочемъ, Ипполитъ и не старался передать общей схемы ученія ператовъ, ограничиваясь, какъ для наасеновъ, пересказомъ попавшихъ въ его руки трактатовъ разнообразнаго содержанія. По видимому, тутъ было и разсужденіе о Сущности Божества, и опытъ символическаго толкованія Ветхаго Завета, и трактатъ о мистическомъ значеніи планетныхъ сферъ, тѣсно связанный съ астрологическими ученіями древняго Востока.

Въ основѣ системы ператовъ, какъ уже указано, лежало представленіе о Тройственной Божественной Сущности, Непостижимой, Единой и Троицной въ своихъ проявленіяхъ. Эта Неизреченная, Первобытная, Божественная Сущность подобна неизсякаемому источнику, все наполняющему и пребывающему неизмѣннымъ, и образуящему три основныхъ струи или проявленія Божества: Непознаваемую, Самодовлѣющую Божественную Сущность, именуемую также Царствомъ Отца и таинственной Тριάдой²⁾, затѣмъ Царство Сына, именуемаго Саморожденнымъ, Логосомъ и Змѣемъ (*Ὁφης*³⁾), и, наконецъ, низшій міръ *Особаго Творенія*, т. е. принципъ матеріи. Каждая изъ этихъ трехъ частей Божественной Тройственной Сущности содержитъ безконечную полноту силъ и потенцій. Такимъ образомъ, матерія и здѣсь, какъ у наасеновъ, является низшимъ проявленіемъ Единого Всеобъемлющаго Божества; этотъ низшій міръ называется также *Θάλασσα*, т. е. море⁴⁾, что указываетъ на тождество его съ Влажнымъ Началомъ наасеновъ и Иринеевскихъ офитовъ. Второе-же проявленіе Непостижимой Троицной Сущности,—Превѣчный Сынъ, Логосъ или Офисъ (т. е. творческая Сила Божества), извивается змѣемъ между Непознаваемой Выс-

¹⁾ *Philosoph.* V, 14.

²⁾ *Ibid.* V, 12.

³⁾ *Ibid.* V, 17.

⁴⁾ *Ibid.* V, 14.

шею Сущностью Божественнаго Отца и низшимъ міромъ матеріи или Влажнаго Начала, на поверхность котораго Онъ бросаетъ отраженія непостижимыхъ образовъ Божества: по этимъ отраженіямъ создаются формы вѣчно-движущейся матеріи, и лишь въ нихъ, въ этихъ отраженіяхъ, состоитъ реальность видимаго міра. Мы здѣсь встрѣчаемся съ представленіемъ, родственнымъ Платоновскому ученію объ «идеяхъ», и буддійскому ученію о призрачности всего матеріальнаго бытія. Божественный Офисъ, извиваясь между Высшей Сущностью Божества и матеріею, то приноситъ послѣдней эти отраженія Божества, воспринимаемыя низшимъ міромъ, какъ импульсы для созидательной эволюціи, то вновь поднимается отъ низшаго міра матеріи къ Высшему Источнику Божества и несетъ Ему отблески Божественной Сущности, очистившіеся отъ матеріи (т. е. частицы духа, отдѣлившіеся отъ грубаго, низшаго сознанія, выработаннаго эволюціею организмовъ). Ибо вся духовная сущность стремится къ Офису, какъ желѣзо къ магниту. Въ Немъ—Творческое Начало, одухотворяющее міръ, и потому сказано о Немъ такъ ясно: «Въ началѣ бѣ Слово... вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть. Еже бысть, въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человекомъ...»¹⁾. И единственный, вѣчный образъ его въ видимомъ мірѣ,—свѣтъ. Во всемъ сущемъ Онъ есть (*еже бысть, въ томъ животъ бѣ*), и съ Нимъ, съ Божественнымъ принципомъ жизни, сочетается образъ мистической Евы, «матери всего живущаго», повидимому тождественной съ Первой Женой (*Prima Femina, mater viventium*) Ирипеевскихъ офитовъ²⁾: здѣсь, безъ сомнѣнія, мы имѣемъ дѣло съ символомъ, отмѣчающимъ въ Творческой силѣ Божества (Логосѣ) элементъ активный (мужескій) и пассивный (женскій); возможно, что къ этому символу ператы примѣняли мистическое толкованіе первыхъ главъ книги Бытія, не сохраненное намъ Ипполитомъ.

Низшій міръ матеріи, такимъ образомъ, получаетъ творческіе импульсы отъ средняго міра саморожденныхъ потенцій, или Божественнаго Логоса. Но, получивши эти импульсы, матерія развиваетъ свою эволюцію подъ управленіемъ низшихъ

¹⁾ *Philosoph.* V, 16. Ев. Іоан. I, 1—4. Замѣтимъ, что слова «еже бысть» здѣсь переставлены, чѣмъ нѣсколько измѣняется смыслъ послѣдней фразы (*ὃ ἡρώμεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἐστιν*) сравнительно съ каноническимъ текстомъ.

²⁾ См. выше, стр. 195. *Сл. Вит.* III, 20.

космическихъ силъ, отождествленныхъ съ семью низшими сферами бытія, видимый образъ конхъ—въ семи планетахъ. Въ міровомъ бытіи и, въ частности, въ человѣческой жизни, эти космическія силы играютъ роль судьбы, слѣпого рока (т. е. въ нихъ олицетворяются непреложные міровые законы, которымъ подчинена матерія). Въ виду того, что эти силы образно представлялись небесными сферами, гностическій трактатъ, бывшій въ рукахъ Ипполита, содержалъ мистическія разъясненія связи между планетными системами и міровой судьбой, т. е. астрологическія разсужденія, въ которыхъ Ипполитъ совершенно запутывался и ограничивался поэтому ссылками на тайное астрологическое ученіе халдеевъ и маговъ¹⁾. Но помимо этой близости къ древнимъ астрологическимъ системамъ, мы видимъ у ператовъ и обычное у офитовъ олицетвореніе низшихъ космическихъ силъ семью Архонтами, изъ коихъ одинъ есть тотъ самый низшій Деміургъ, который въ Ветхомъ Заветѣ называлъ себя Богомъ Единнымъ и избралъ на служеніе себѣ народъ израильскій (Ипполитъ не даетъ намъ свѣдѣній о томъ, сохранялось-ли у ператовъ за этимъ Деміургомъ имя *Іалдаваоузъ*).

Эти Архонты или космическія силы, установившіе законы природы, требуютъ выполненія этихъ законовъ и потребностей плоти. Они-же требуютъ пролитія крови (какъ символа власти матеріи надъ духомъ?²⁾), и потому обожеествившій ихъ родъ человѣческій сталъ приносить кровавыя жертвоприношенія. Библейское сказаніе о Каинѣ и Авелѣ изъяснялось такимъ образомъ: жертва Авеля была угодно Деміургу, потому что она была кровавымъ приношеніемъ закланныхъ ягнятъ,—жертва-же Каина была безкровна и состояла изъ плодовъ земныхъ, и поэтому была отвергнута Деміургомъ³⁾. Тайственное знаменіе на челѣ Каина⁴⁾ было знаменіемъ высшаго Офиса, носителями котораго являются всѣ познавшіе Офиса и отвергнуіе законы Деміурга. Когда Іисусъ Христосъ сказалъ: «Отецъ вашъ чело-

¹⁾ Ипполитъ пытался изложить ученія «астрологовъ», «астротесосовъ» и пр. въ IV кн. *Философуменъ*, но его перекладъ нельзя не признавать совершенно неудовлетворительнымъ.

²⁾ Вспомнимъ, что согласно воззрѣніямъ древней мистики именно въ крови заключалась душа, и пролитію крови приписывалось таинственное изжительное значеніе для того предмета или идеи, ради которой проливалась кровь, т. е. душевная субстанція. См. выше, ч. I.

³⁾ *Быт.* IV, 2—5.

⁴⁾ *Быт.* IV, 15.

ловѣкоубійца бѣ искони» ¹⁾), Онъ говорилъ о Деміургѣ,—и чтобы отдѣлать понятіе о немъ отъ познанія Высшаго Отца Онъ научилъ обращаться къ Отцу «иже есть на небесѣхъ».

Въ дальнѣйшей символизациі библейскихъ текстовъ у ператовъ мы встрѣчаемъ опять толкованіе «исхода изъ Египта», какъ образъ перехода человѣческаго духа изъ низшаго міра въ высшій. Ператы, какъ и паасены, видѣли въ «землѣ Египетской» символъ матерін, изъ которой духъ освобождается въ радостномъ порывѣ къ познанію Божества; «людьми египетскими» они называли толпу людей, пребывающихъ на низшей ступени духовнаго развитія. Переходъ черезъ Черное море—символъ освобожденія отъ власти рока и низшихъ мировыхъ законовъ: спасался изъ области невѣдѣнія, человѣкъ переправляется черезъ море судьбы и вступаетъ въ область Свѣта. На пути къ спасенію человѣка ожидаютъ многочисленныя искушенія и въ особенности борьба съ низшими плотскими инстинктами: именно эти низменные вожделѣнія, эти искушенія похоти—образно представлены въ сказаніи о нападеніи ядовитыхъ змѣй на сыновъ Израилевыхъ въ пустынѣ. Но Моисей воздвигаетъ Мѣднаго Змія, какъ образъ Божественнаго Офиса, и всѣ взирающіе на него съ упованіемъ избавляются отъ смертоноснаго укуса ²⁾), ибо именно черезъ Офиса, Его благою помощію, родъ человѣческій освобождается отъ бремени матерін и ея неумолимыхъ законовъ.

Мы не будемъ далѣе слѣдовать за ператами въ ихъ аллегорическомъ изъясненіи Ветхаго Завѣта, такъ какъ въ достаточной мѣрѣ уже ознакомились съ подобными толкованіями, и не разъ встрѣтимся съ ними опять. Ператы-же вообще охотно прибѣгали къ самой замысловатой символикѣ, ища образы ея не только въ библейскихъ текстахъ и въ священной терминологіи всевозможныхъ культовъ, но и въ реальномъ мірѣ. Такъ, они находили образъ Божественной Сущности въ солнечной системѣ: солнце—Непостижимый Высшій Отецъ, мѣсяцъ—Сынъ (таннственный Офисъ, извивающійся то лицомъ къ солнцу, то къ землѣ), а земля—низшій міръ матерін. Тѣ-же образы въ человѣческой природѣ и ея жизненномъ принципѣ: Непознаваемая Сущность Отца изображается мозгомъ; образъ Сына,

¹⁾ *Иоан.* VIII, 44.

²⁾ *Числ.* XXI, 6—9.

все приводящаго въ движеніе бытія,—въ мозжечкѣ, а третій, пассивный принципъ изображается спиннымъ мозгомъ, воспринимающимъ импульсы отъ перваго, высшаго проявленія мозговой субстанціи черезъ посредство втораго.

Подобными сравненіями ператы изъясняли свою мысль о взаимоотношеніяхъ трехъ частей Божественной Сущности и о непостижимомъ Единствѣ Ихъ тройственныхъ проявленій. Но въ дальнѣйшей эволюціи всего Сущаго они представляли себѣ возвращеніе къ Первобытному Совершенному Единству Божества черезъ упраздненіе Его низшаго, третьяго проявленія,—міра *рожденія* или творенія,—и сліяніе двухъ высшихъ міровъ Нерожденной Сущности. Ибо міръ матеріи обреченъ на гибель, какъ все рожденное: рожденіе родственно смерти, и ничто рожденное не можетъ смерти избѣжать. И Сама Божественная Сущность нуждается въ очищеніи отъ матеріи, подчиненной неизбѣжнымъ законамъ рожденія и смерти. Это таинственное очищеніе и является спасительною миссіею Іисуса Христа. Исполнить не сообщастъ намъ ясныхъ данныхъ о христологич. ператской системы: мы не знаемъ, какимъ образомъ ператы представляли себѣ схождение Божества въ низшій міръ для сочетанія съ человѣкомъ—Іисусомъ, и въ какой мѣрѣ это явленіе Іисуса Христа было для нихъ реальнымъ фактомъ, или получало докметическое разъясненіе. Во всякомъ случаѣ, ператы видѣли въ Іисусѣ Христѣ носителя полноты Божества во всей Его таинственной Тройственной Сущности; на эту тайну указывалъ ап. Павелъ словами: «яко въ Немъ живетъ всяко исполненіе Божества тѣлеснѣ»¹⁾. И потому именно, что Іисусъ Христосъ былъ носителемъ и образомъ всей Божественной и міровой сущности и всякаго естества, Онъ принесть спасеніе и очищеніе всякому проявленію Тройственной Сущности: Имъ освободился низшій міръ отъ власти космическихъ силъ, и міръ средній отъ оскверненія низшею матеріею. Разлитая въ мірѣ духовная сущность,—отблескъ Высшаго Божества,—устремилась къ Іисусу Христу, и черезъ Него вернулась къ Непознаваемому Первоисточнику: оттого Онъ сказалъ «Азъ емь дверь»²⁾. И такимъ образомъ совершилось и совершается очищеніе духовной сущности отъ низшаго матеріальнаго міра, об-

¹⁾ Колосс. II, 9. Ср. Колосс. I, 19: «яко въ Немъ благоизволи всему исполненію вселитися».

²⁾ Іоан. X, 7.

реченнаго на гибель: Божественное отраженіе покидаетъ его и возвращается къ Источнику Свѣта. На этотъ низшій, видимый міръ указывается въ словахъ: «да не съ міромъ осудимся»¹⁾), обращенныхъ къ тѣмъ, кому надлежитъ сбросить узы плоти и отвернуться отъ призрачнаго матеріальнаго бытія для перехода къ созерцанію Высшей Истины. Слова-же Іисуса Христа о томъ, что Сынъ Человѣческій пришелъ «не да судить мірови, но да спасется Имъ міръ»²⁾), имѣютъ въ виду не низшій, видимый міръ, но Свѣтлую Сущность Божества, Неизреченную область Духа и Истины, куда войдутъ всѣ «переправившіеся» черезъ призрачный океанъ бытія и достигшіе сліянія съ Божествомъ, черезъ познаніе Офиса. Такимъ образомъ совершается спасеніе человѣка, освобожденнаго явленіемъ Офиса, т. е. пришествіемъ Христа, отъ тяготѣвшей надъ міромъ власти судьбы и космическихъ законовъ: человѣческое сознаніе, просвѣтленное познаніемъ Божественнаго Начала, можетъ возвыситься надъ матеріей и порвать ея узы,—для этого однако необходимо нарушеніе законовъ плоти, т. е. отреченіе отъ тѣлесныхъ потребностей, отъ всякихъ низкихъ вожделѣній и похоти. Ибо исполненіе потребностей пола есть по существу подчиненіе низшимъ законамъ матеріи, служеніе космическимъ силамъ, и поэтому отъ нихъ необходимо отречься для достиженія духовной свободы и просвѣтленія и озаренія свѣтомъ Божества. Такимъ образомъ, ператы, подобно наасенамъ, предъявляли своимъ посвященнымъ требованія строгаго аскетизма, въ знакъ побѣды надъ низшими міродержителями и установленными ими законами, осквернившими Божественный образъ.

Мы не знаемъ, въ какомъ видѣ ператы представляли себѣ окончательное освобожденіе Божественной Сущности отъ матеріальнаго Начала. Была-ли у нихъ мысль о конечномъ уничтоженіи самой матеріи, о разсѣяніи ея призрачной реальности и раствореніи ея въ Непостижимой Сущности Божественной міровой энергіи? или-же они допускали вѣчность матеріи, какъ необходимаго принципа бытія? Въ послѣднемъ случаѣ они, быть можетъ, подобно офитамъ Ириней, представляли себѣ конецъ матеріальной жизни въ видѣ лишенія матеріи Божественныхъ отраженій и творческихъ импульсовъ, и возвращенія ея въ первобытную, мрачную бездну хаоса...

¹⁾ 1 Кор. XI, 32.

²⁾ Лог. III, 17.

5. Сеоіане.

Philosophum, V, 4, 19—22. X, 11.

Epipl. Haer. XXXIX (et XL).

Theod. Haer. fab. comp. 1, 14.

Philastr. Haer. III.

August. De haer. c. XIX.

Prædest. c. XIX. *Ps.-Tertull. c.* VIII.

и др.

Особымъ развѣтвленіемъ офитизма была секта, получившая названіе по имени библейскаго патриарха Сноа, третьяго сына Адама ¹⁾; гностики эти назывались сеоіанами (*Σηθιανοί*, Sethiani), по сущъ ихъ ученія является для насъ неразрѣшимой загадкой, въ виду того, что древніе ерессологи сообщаютъ о нихъ самыя сбивчивыя и противорѣчивыя свѣдѣнія. Изъ данныхъ Елифанія и мелкихъ ересеологовъ (Филастрія и др.) мы видимъ, что сеоіане окружали сказанія о Сноѣ самой причудливой символической, представляли его прообразомъ Христа, сыномъ Мистической Евы,—Вышей Матери ²⁾ и т. п. Елифаній въ другомъ мѣстѣ ³⁾ указываетъ, что именемъ Сноа офиты иногда обозначали одного изъ семи таинственныхъ Архонтовъ,—низшихъ міродержателей; изложивъ-же ученіе сеоіанъ, онъ переходитъ къ другимъ гностикамъ, называемымъ *Архонтиками*, и, повидимому, отождествляетъ ихъ съ сеоіанами ⁴⁾. Θεодоритъ ⁵⁾ подъ именемъ сеоіанъ разумѣетъ такъ называемыхъ офитовъ Иринея, съ которыхъ мы начали свой разборъ офитическихъ системъ ⁶⁾.

Исполнить въ *Философуменахъ* внести въ эту путаницу еще новый элементъ: вслѣдъ за системой ператовъ, онъ излагаетъ подъ именемъ сеоіанъ философское ученіе, родственное древнимъ мистеріямъ и въ особенности орфическимъ таинствамъ, но лишенное всякой связи съ библейской традиціей: мы здѣсь даже мало встречаемъ обычныхъ симво-

¹⁾ Быт. IV, 25.

²⁾ Съ этимъ образомъ Мистической Евы, «матери всего живущаго», мы уже ознакомились по другимъ офитическимъ ученіямъ.

³⁾ *Haer.* XXVI, 10.

⁴⁾ Сеоіанамъ Елифаній посвящаетъ ересъ 39-ю, а Архонтикамъ—40-ю.

⁵⁾ *Haer. fab. comp.* 1, 14.

⁶⁾ См. выше, стр. 195—202.

лическихъ толкованій библейскихъ текстовъ. Ипполитъ, по-видимому, ограничился пересказомъ одного трактата, содержавшаго космогоническія идеи сеоіанъ; къ этому онъ добавляетъ, что всякій, желающій усвоить основы ихъ ученія, долженъ ознакомиться съ ихъ обширною литературою, и въ особенности съ книгою, озаглавленной *Παράφρασις Σήθ*. Къ сожалѣнію, эта книга до насъ не дошла: она исчезла съ остальною «сеоіанскою» литературою, на которую ссылался не только Ипполитъ, но и Елифаній и другіе ересеологи. Въ одномъ любопытномъ древне христіанскомъ сказаніи¹⁾ передавалось, будто въ какихъ-то книгахъ подъ именемъ Сеоа (*scriptura nomine Seth*) на Востокъ съ незапамятныхъ временъ содержалось пророчество о явленіи чудесной звѣзды въ знаменіе спасенія міра, и будто многія поколѣнія особо-избранныхъ маговъ пребывали въ безмолвномъ созерцаніи и ожиданіи этой звѣзды; когда-же она возсіяла надъ міромъ, при рожденіи Иисуса Христа, наученные ею маги отправились на поклоненіе Божественному Младенцу; по возвращеніи-же на родину они славили и возвыщали Истиннаго Бога, и ожидали дальнѣйшихъ откровеній, которыя были имъ впослѣдствіе принесены Апостоломъ Ѳомою..... Изъ этой легенды можно заключить, что среди сеоіанъ или почитателей книгъ Сеоа были распространены «Дѣянія ап. Ѳомы», или Евангеліе, приписанное этому апостолу. Но наиболѣе характерной чертой этихъ сектантовъ, по словамъ Ипполита, была ихъ близость къ древнимъ орфическимъ таинствамъ; Ипполитъ утверждалъ, что суть сеоіанскаго ученія была тождественна съ мистеріями, совершавшимися подъ названіемъ Великихъ оргій (*Μεγάλης ὁργῆς*) въ городѣ Фліунтѣ въ Аттикѣ, задолго до установленія Элевзинскихъ таинствъ²⁾. Слѣдуя примѣру Ипполита, мы ограничимся разсмотрѣніемъ ученія сеоіанъ о Сущности Божества и мірозданія, ученія интереснаго именно своей близостью къ невѣдомымъ намъ древнимъ мистеріямъ, и оставимъ въ сторонѣ символическія изъясненія Ветхаго Завета, съ которыми намъ еще неоднократно придется встрѣтиться.

Въ основѣ «сеоіанскаго» представленія о Божественной Сущности лежалъ явный дуализмъ. Неизреченное Божество

¹⁾ *Op. imperf. In Matth. hom. II.* См. Harnack, *Gesch. d. Altchr. Litter.* I, II, s. 168.

²⁾ *Philosoph.* V, 20.

тройственно по Существо, но изъ этихъ трехъ таинственныхъ Божественныхъ проявленій два основныхъ принципа Свѣта и Тьмы противопоставлены другъ другу; третье-же Божественное Начало, Духъ, соединяетъ первые два Начала, проникая равно и въ тотъ и въ другой. Этотъ Духъ представлялся сеоіанамъ не въ образѣ дыханія или вѣянія, а въ видѣ нѣкоей тончайшей субстанціи, всюду проникающей и впитывающейся, подобно аромату. Такимъ образомъ, всѣ три проявленія Божественной Сущности находятся въ неразрывномъ сочетаніи, но они остаются несліянными, и пребываютъ въ постоянной борьбѣ. Ибо два Высшихъ Начала, Неизреченный Свѣтъ и Духъ, стремятся освободиться отъ низшаго Начала Тьмы, но Тьма, наоборотъ, стремится удержать ихъ въ себѣ, чтобы не остаться въ безжизненномъ, безформенномъ мракѣ и ужасѣ, ибо жизнь и всяческое бытіе заключаются лишь въ отраженіяхъ Божественнаго Свѣта, бросаемыхъ свѣше въ бездну Тьмы: эти отраженія—идеи—удерживаются матеріей, какъ воскъ удерживаетъ изображенія печати, и по нимъ создаются реальные формы матеріальнаго бытія. А такъ какъ всѣ три проявленія Божественной Сущности содержатъ безконечныя потенціи, то и разнообразіе слагающихся формъ видимаго міра безгранично.

Изъ столкновенія и сочетанія Первичныхъ Принциповъ образуется сперва первобытный элементъ вселенной, Влажное Начало или Вода, заключающая въ себѣ всѣ потенціи дальнѣйшаго бытія. Изъ этой первичной матеріи—воды, озаренной свѣше Непознаваемымъ Божественнымъ Свѣтомъ, поднимается змѣеобразная Сила, именуемая Первороденнымъ Началомъ (Πρωτόγονος ἀρχή). Это—низшій Творческій Принципъ, дающій созидательный импульсъ Водѣ и влагающій въ нее зародыши всего живаго; это—вѣтеръ, проносящійся надъ Водой и возбуждающій въ ней животворное волненіе (т. е. ритмическія вibraціи жизненной энергіи, зачинающія эволюцію матеріи).

Вселенная, оживленная этимъ активнымъ Творческимъ принципомъ¹⁾, является какъ-бы образомъ громадной утробы, въ которой зарождается все живое. Первымъ въ видимомъ мірѣ

¹⁾ Изъ пересказа Ипполита видно, что сеоіанскій трактатъ, бывшій въ его рукахъ, содержалъ обстоятельное сравненіе этого змѣеобразнаго творческаго принципа съ сперматозоидомъ.

отраженіємъ идеи Высшаго Свѣта и Тьмы являются небо и земля, между которыми развивается эволюція земной жизни. Высшимъ типомъ, выработаннымъ этой эволюціей, является человѣкъ, одаренный тройственнымъ естествомъ тѣла, души (т. е. низшей психики, животнаго сознанія) и духа; человѣческій духъ—непосредственное отраженіе Божественнаго Свѣта, и эта искра Божества, называемая въ человѣкѣ Разумомъ (νοῦς), есть истинная сущность человѣка, заключенная въ внѣшнихъ оболочкахъ души и видимаго тѣла. Съ помощью этой Божественной искры, одухотворяющей человѣческій родъ; должно совершиться освобожденіе духовнаго начала отъ скверны матеріи.

Это освобожденіе является цѣлью особаго Божественнаго проявленія, а именно выдѣленія изъ Непознаваемаго Первоисточника Божественнаго Свѣта Совершенной Божественной Силы, Логоса, Который принимаетъ сперва образъ мистическаго Змѣя, по аналогіи съ низшей змѣеобразной творческой силой, для прохожденія черезъ всѣ космическія сферы и одухотворенія всего міра матеріи. Это и есть воспринятый Сыномъ Человѣческимъ «зракъ раба», на который указывалъ ап. Павелъ¹⁾. Вся духовная сущность, разлитая въ міръ, стремится къ Логосу, и черезъ сліяніе съ Нимъ освобождается отъ матеріальнаго начала. Но для совершеннѣйшаго очищенія міра, и въ частности рода человѣческаго, таинственный змѣеобразный Логосъ выполняетъ всю символику міроваго бытія, проходитъ черезъ дѣвичью утробу, и воздвигаетъ Совершеннаго Человѣка, Іисуса Христа, вмѣстившаго и полноту Божества, и образъ низшаго міра, т. е. человѣческую природу. Его пришествіемъ завершается вѣчная борьба Свѣта съ Тьмою и матерією, борьба, на которую указалъ Самъ Христосъ словами: «не пріидохъ во-врещи миръ, но мечъ»²⁾. И всѣмъ истиннымъ послѣдователямъ Іисуса Христа надлежитъ, подобно Ему, сбросить съ себя узы плоти и испить «чану воды живой»³⁾, дарующей новую жизнь въ нетлѣнномъ сіяніи Божества. Всякая-же борьба съ плотью и тѣлесными потребностями содѣйствуетъ не только личному

¹⁾ Фил. II, 6—7: «Иже (Іисусъ Христосъ) во образъ Божій Сынъ, не восхищеніемъ пенсчева быти равенъ Богу, но Себѣ умилилъ, зракъ раба пріимъ»... и пр.

²⁾ Матт. X, 34. Лук. XII, 51.

³⁾ Philosoph. V, 19. Ст. Ев. Іоан. IV, 10, 14. VII, 37.

спасенію человѣка, но и постепенному очищенію всего бытія отъ матеріи и ея скверны.

Такимъ образомъ, логическимъ выводомъ «сеоіанскихъ» разсужденій о Божественной и міровой Сущности было требованіе отъ посвященныхъ строгаго аскетизма. Когда-же Епифаній, говоря объ архонтикахъ ¹⁾ (очевидно отождествляемыхъ съ сеоіанами или весьма близко къ нимъ стоящихъ), утверждаетъ, что только часть ихъ славилась аскетизмомъ, а другая часть предавалась разврату, то мы здѣсь имѣемъ дѣло или съ позднѣйшимъ извращеніемъ секты (Епифаній говоритъ о личной своей, въ юности, встрѣчѣ съ этими сектантами, слѣдовательно его свѣдѣнія относятся къ срединѣ IV вѣка), или кипрскій пастырь съ обычной своей довѣрчивостью къ вздорнымъ сплетнямъ передаетъ здѣсь клеветническій навѣтъ, разсѣиваемый болѣе древними и подлинными данными *Философуменъ*.

6. Система Іустина гностика.

Philosophum. V, 23—28. X, 15.

При разборѣ офитическихъ системъ мы до сихъ поръ не встрѣчали упоминаній объ основателяхъ отдѣльныхъ ученій и толковъ, или-же имена ихъ указывались мимоходомъ, но секты обозначались не этими именами, а получали названіе по какому нибудь отличительному признаку ихъ ученія. Лишь въ одномъ случаѣ авторъ *Философуменъ* при разборѣ офитической системы называетъ ее просто «системою Іустина», и это названіе за нею осталось. Другихъ о ней свѣдѣній, кромѣ данныхъ *Философуменъ*, мы не имѣемъ, остальные ересеологи вовсе умалчиваютъ объ этой отрасли офитизма,—имя основателя ся, Іустина, также нигдѣ болѣе не упоминается ²⁾. По содержанію своему эта система довольно близко подходитъ къ ученіямъ наасеновъ, ператовъ и сеоіанъ, и поэтому помѣщена въ *Философуменахъ* непосредственно вслѣдъ за ними; этому порядку будемъ слѣдовать и мы.

¹⁾ *Haer.* LX.

²⁾ Само собою разумѣется, что этого Іустина гностика нельзя смѣшивать со св. Іустиномъ (авторомъ знаменитой Апологіи, «Диалога съ Трифопомъ» и сочиненій противъ ересей), о которомъ уже была рѣчь (см. выше, стр. 136—138).

Новѣйшая ересеологическая наука склонялась къ признанію «системы Густина» одною изъ первобытныхъ формъ офитизма,—это мнѣніе однако нельзя признать достаточно обоснованнымъ. По одному лишь пересказу Ипполита трудно опредѣлить, какое именно мѣсто въ исторіи офитизма принадлежало этой системѣ. Молчаніе другихъ ересеологовъ можно объяснить тѣмъ, что ученіе это было мало распространено; кромѣ того, по словамъ Ипполита, послѣдователи Густина обязывались страшными клятвами хранить въ тайнѣ полученныя ими откровенія. Ипполиту удалось ознакомиться съ священными книгами этихъ сектантовъ, и онъ изложилъ содержаніе одной (или нѣкоторыхъ?) изъ нихъ. По его словамъ, ученіе Густина основывалось преимущественно на какихъ-то *Книгахъ Варуха*. Этого Варуха (Βαρούχ) отнюдь нельзя смѣшивать съ ветхозавѣтнымъ пророкомъ того-же имени, которому также приписывалась одна книга «откровений»: въ системѣ Густина *Варухъ* является лишь мистическимъ символомъ Божественной Благости и Промышленія, противопоставляемымъ змѣю—Наасу, который здѣсь олицетворяетъ низшую космическую силу.

Вся эта система интересна тѣмъ, что мы въ ней видимъ, наряду съ близостью къ наасенамъ, ператамъ и севіанамъ, къ древнимъ мистеріямъ и къ религіознымъ преданіямъ эллинизированнаго міра,—несомнѣнную связь съ нѣкоторыми теченіями евіонизма. Въ ученіи Густина не было отрицательнаго отношенія къ еврейской традиціи, не чувствовалось отчужденности отъ нея: оно являлось какъ-бы попыткой примиренія гностическихъ идей съ Вѣтхимъ Заветомъ...

Въ основѣ этого ученія лежало знакомое намъ понятіе о Тройственной Сущности Божества. Высшее Божественное Начало именуется просто Благимъ (Ἀγαθός). Ниже Его—воплощеніе Божественной Творческой Силы, Отецъ міра, именуемый Элоимъ (Ἐλωίμ), т. е. (по еврейски) *боги*: это собирательное имя, очевидно, указывасть на совокупность силъ, проявляющихся въ Творцѣ міроздаія. Третье, низшее Божественное начало—женскаго рода, и именуется Эделъ (Ἐδέμ); она по природѣ двойственна, имѣетъ два естества, два сознанія,—она имѣетъ обликъ дѣвы въ верхней части тѣла, но нижняя половина ея змѣиная. Подъ этой страшной символической крылось понятіе о Материни, какъ о низшемъ пассивномъ элементѣ Божественной Сущности, но не бездушномъ, а одушевленномъ

сознаніемъ: сочетаніе змѣи и дѣвы изображало Матерію вмѣстѣ съ Міровою Душею. Здѣсь можно вспомнить змѣеобразную Премудрость-Пруникошь Иринеевскихъ офитовъ.

Съ этимъ таинственнымъ Существомъ дѣвы-змѣи сочетался Элоимъ, и вмѣстѣ съ нею произвелъ двадцать четыре ангела или космическихъ силъ: изъ нихъ двѣнадцать называются *материнскими*, и олицетворяють низшія (матеріальныя) силы природы, а другіе двѣнадцать служатъ Отцу своему Элонму: это—вышія сознательныя силы, управляющія вселенною. Всѣ эти ангелы обозначаются особыми именами (заимствованными преимущественно изъ Библіи), а совокупность ихъ изображена въ символическомъ сказаніи о раѣ, «насажденномъ Богомъ въ Эдемъ»¹⁾: ангелы иносказательно называются райскими деревьями, и при этомъ *древои жизни* названъ третій ангелъ Элонма,—*Варухъ*, а древомъ познанія добра и зла—третій *материнскій* ангелъ—Наасъ. Вся эта сложная символика въ пересказѣ Ипполита очень темна,—однако въ ней можно уловить черты ученія о *Плуромѣ*, т. е. о полнотѣ Божества, выраженной въ совокупности Его проявленій; полное развитіе этой идеи мы увидимъ далѣе въ системѣ Валентина, — пока же запомнимъ названіе одного изъ ангеловъ,—Ахамооъ (ἈχμωϞ), такъ какъ имя это мы тоже встрѣтимъ вновь у Валентина, въ системѣ котораго «Ахамоои» будетъ отведена важная роль.

Ангелы Элоима создали изъ низшей, змѣеобразной сущности Эдемъ всѣхъ животныхъ, все живущее на землѣ, а изъ высшаго челоуѣкоподобнаго естества ея—челоуѣка. (Другими словами, міровая эволюція вырабатываетъ челоуѣка, какъ высшій типъ сознательной жизни,—продуктъ Міровой Души) Отъ матери—Эдемъ челоуѣкъ получаетъ душу (ψυχή), а отъ Элонма—духъ (πνεῦμα), что вмѣстѣ съ плотью, получаемою отъ низшихъ космическихъ силъ, составляетъ таинственную троичственную сущность челоуѣка, этого отраженія Высшаго Божественнаго Троичственнаго Начала. Въ образѣ первобытнаго челоуѣка, Адама и Евы, запечатлѣны на вѣки символъ мистическаго сочетанія Элоима и Эдемъ.

Возлюбивъ Элонма, Эдемъ отдала ему всѣ свои силы, все свое достояніе мощи и власти (т. е. одухотворенная Матерія

¹⁾ *Быт. II, 8*: «И насади Господь Богъ рай въ Эдемъ на востокѣхъ...» и т. д.

обращаетъ всѣ свои силы къ развитію въ себѣ высшаго сознанія и къ сліянію съ духовной сущностью)¹⁾. Но Элоимъ долго оставался въ объятіяхъ мистической супруги; по сотвореніи человѣка онъ вознесся въ высь, чтобы окинуть взоромъ созданный имъ міръ, и тутъ впервые узрѣлъ надъ собою Невещественный Свѣтъ Божества (т. е. позналъ Высшую Божественную Сущность). Дотошъ Элоимъ считалъ себя Богомъ Высшимъ и Единымъ, но узрѣвъ Неизрѣченный Божественный Свѣтъ, онъ воззвалъ: «отверзите мнѣ врата правды: вшедъ въ ня исповѣмся Господеви»²⁾», и получилъ отвѣтъ: «сія врата Господня, праведныя внидутъ въ ня»³⁾, и устремился къ этому Непостижимому Свѣту вмѣстѣ со своими двѣнадцатью ангелами. Тогда Всевышній, Всеблагій, обращаясь къ Элоиму, изрекъ: «сѣди одесную Мене»⁴⁾. И Элоимъ, оставивъ ангеловъ своихъ въ области Божественнаго Свѣта, самъ вошелъ въ Превысшую Божественную Сущность.

Эдемъ, покинутая Элоимомъ, страстно хочетъ вернуть къ себѣ супруга. Для прельщенія его она всячески украшается, расточаетъ въ видимомъ мірѣ красоту. Но Элоимъ, познавшій Высшее Божество и вошедшій въ Его Непознаваемую Сущность, уже не вернется въ низшій міръ: онъ самъ стремится освободиться отъ матеріи и вернуть себѣ всѣ частицы своего Божественнаго Духа, оставшіяся въ мірѣ. Эдемъ-же силится удержать эти частицы, и отсюда начинается борьба между этими двумя Божественными началами,—вѣчная борьба Духа и Плоти. Эдемъ стремится унижить частицы Духа, находящіяся въ мірѣ и сверкающія божественными искрами въ человѣческихъ душахъ: съ помощью третьяго ангела своего, Нааса (олицетворяющаго здѣсь низшую космическую силу), она сѣетъ вѣчный раздоръ въ родѣ людскомъ, оскверняя отношенія между мужескимъ и женскимъ полами, возбуждая въ человѣкѣ низкія

¹⁾ Нельзя не отмѣтить наивнаго примѣчанія толкователя: по его словамъ, всѣ женскія доныиъ приносятъ мужьямъ приданое именно по примѣру Эдемъ и по образцу приношенія ей мистическому супругу Элоиму (1). *Philosoph.* V, 26.

²⁾ *Псал.* 117, 19.

³⁾ *Ibid.* ст. 20.

⁴⁾ *Псал.* 109, 1. Ст. *Матт.* XXII, 44; *Марк.* XII, 36; *Лук.* XX, 42. *Дан.* II, 34, и мн. др. Какъ извѣстно, христіанская экзегетика всегда примѣняла этотъ текстъ къ Иисусу Христу; въ разсматриваемой системѣ весьма любопытно примѣненіе его къ низшему Деміургу—Элоиму, соответствующему издавнаоу другихъ офитовъ.

похоти и противоестественныя склонности. Ангелъ Элоима, Варухъ, противоѣствуетъ кознямъ Эдемъ и Наасъ: онъ предохраняетъ человѣка отъ служенія Наасу, отъ вкушенія плодовъ «древа познанія добра и зла», т. е. отъ подчиненія низшимъ міровымъ законамъ и плотской морали. Но человѣкъ нарушаетъ эту заповѣдь, и подпадаетъ окончательно подъ власть матеріи.

Элоимъ посылаетъ Варуха въ міръ для возвѣщенія истины, и вся исторія человѣчества наполняется борьбою Духовнаго Начала съ матеріею, поработившей родъ людской. Откровеніе истины получаетъ отъ Варуха Моисей, но онъ искажаетъ преподанное ему Божественное ученіе, подпавъ подъ власть Нааса; такая-же судьба постигаетъ всѣхъ остальныхъ пророковъ еврейскихъ и проповѣдниковъ истины внѣ еврейскаго міра. Ибо откровенія Варуха даруются равно всѣмъ человѣческимъ расамъ, и крупицы истины находятся во всѣхъ культахъ и религіозныхъ традиціяхъ древности. Въ тѣхъ книгахъ, содержаніе коихъ передается намъ Ипполитомъ, заключалось весьма подробное аллегорическое толкованіе въ этомъ смыслѣ эллинскихъ мифовъ о Гераклѣ, причемъ его 12 подвиговъ изъяснялись, какъ эпизоды вѣчной борьбы духовной сущности съ матеріальною, а подчиненіе его Омфалѣ,—какъ торжество низшаго начала надъ побѣжденнымъ борцомъ за Духъ. Не пытаясь услѣдить за извилинами этой темной символики, мы перейдемъ прямо къ христологической части Іустиновой системы.

Для завершенія дѣла спасенія міра Элоимъ «во дни Иродовы» посылаетъ Варуха къ двѣнадцатилѣтнему отроку-пастуху Іисусу, сыну Іосифа и Маріи. Варухъ посвящаетъ его въ познаніе высшихъ міровыхъ тайнъ, и Іисусъ становится Совершеннымъ Человѣкомъ, носителемъ Божества и побѣдителемъ матеріальнаго начала. Посрамленные имъ и озлобленные космическія силы приводятъ его къ гибели на крестѣ, но этою тѣлесною смертію уничтожается лишь низшее матеріальное естество Іисуса, и освобожденный отъ плоти духъ Его возносится прямо къ Непзреченной Божественной Сущности и къ Отцу—Элоиму. Предсмертныя слова Іисуса на крестѣ: «Жено, се сынъ твой¹⁾» были обращены къ Міровой Душѣ—Эдемъ, и

¹⁾ *Іоан.* XIX, 26. Въ текстѣ *Философумена* эти слова слегка измѣнены: «Γύναι, ἀπ' αὐτοῦ εἰμι τὸν υἱόν...» Быть можетъ, этотъ оборотъ замѣтнованъ изъ какого-нибудь апокрифическаго евангелія, равно какъ вышеприведенныя сѣдѣнія объ отроцѣ Іисусѣ?

означали, что во власти ея остаются лишь плотская и психическая природа; духовная-же освобождена отъ власти матеріи и космическихъ силъ. Послѣднія-же слова Иисуса: «Отче, въ рудѣ Твои предаю духъ Мой»¹⁾, были обращены къ Высшему, Всеблагому Отцу, къ Которому вознесся Иисусъ первымъ изъ человѣческаго рода. И вслѣдъ за Нимъ всѣмъ вѣрующимъ въ Него, посвященнымъ въ познаніе Высшаго Божества и поправшимъ законы матеріи, дарована отнынѣ возможность, сбросивъ узы плоти, возноситься къ обителямъ Неизреченнаго Свѣта, и воспріять радость Божественнаго озаренія, — «ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не въздоша, яже уготова Богъ любящимъ Его»²⁾».

7. Каиниты.

Iren. *Adv. haer.* I, XXXI.

Epiph. *Haer.* XXXVIII (XXXIX, XXVI).

Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 15.

Philastr. *haer.* II, XXXIV.

Praedest. c. XVIII. August. *de haer.* c. VIII.

Ps. Tertull. c. VII.

Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.

Orig. *C. Cels.* III, 13.

Philosophum. VIII, 20.

и др.

Мы теперь перейдемъ къ одной изъ интереснѣйшихъ отраслей офитизма, въ которой особенно выпукло обрисовались нѣкоторыя характерныя черты офитическаго міровоззрѣнія, а именно враждебное отношеніе къ библейской традиціи. Въ этомъ ученіи не было мѣста для какихъ-бы то ни было попытокъ примиренія съ Ветхимъ Завѣтомъ, какъ мы то видѣли, напр., у наасеновъ; послѣдователи его носили названіе каинитовъ (*Kaïanoi*, *Caïnītae*, *Caïani*), гордясь духовнымъ преемствомъ отъ Каина, — перваго противника ветхозавѣтнаго Бога.

Мы не знаемъ ни имени основателя этой секты, ни времени ея основанія; во всякомъ случаѣ она восходитъ къ первобытнымъ временамъ христіанства, и примыкаетъ къ тому общему броженію неясныхъ мистическихъ идей, изъ котораго

¹⁾ Лук. XXIII, 46.

²⁾ I Кор. II, 9. Сг. *Hein* LXIV, 4.

выдѣлились постепенно великія гностическія системы. Повидимому, ученіе каинитовъ о сущности Божества и о происхожденіи міра имѣло много общихъ чертъ съ недавно разсмотрѣнной нами системой сеоіанъ (несомнѣнно позднѣйшей), но мы можемъ объ этомъ судить лишь по обрывкамъ неудовлетворительныхъ указаній ересеологовъ¹⁾, такъ какъ болѣе или менѣе связнаго изложенія ученія каинитовъ мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ. Нашъ лучшій ересеологическій документъ, «*Философумены*», почему-то умалчиваетъ о каинитахъ, лишь вскользь упоминая о самомъ названіи этой секты²⁾, а Иринеѣ Лионскій, говоря съ негодованіемъ о злостномъ толкованіи каинитами Ветхаго Завѣта, не даетъ намъ никакой общей схемы ихъ ученія; примѣру его слѣдуетъ Епифаній, обрушивающійся на каинитовъ съ потокомъ самыхъ страстныхъ обвиненій, но безъ связнаго и мало-мальски толковаго объясненія ихъ религіозныхъ идей. Θεодоритъ и другіе мелкіе ересеологи лишь повторяютъ вкратцѣ тѣ-же данныя.

Повидимому, каиниты, подобно сеоіанамъ, представляли себѣ вселенную въ образѣ громадной утробы, называя ее *ὕστѣρα*; весьма возможно, что зарожденіе всего сущаго также представлялось имъ въ видѣ воспріятія низшею матеріею отраженій свѣше. Возможно также, что по мысли ихъ весь видимый міръ былъ несовершеннымъ твореніемъ, неудачнымъ эмбриономъ, какъ мы то видѣли въ ученіи Иринеевскихъ офитовъ, и увидимъ далѣе въ системѣ Валентина; скудость нашихъ данныхъ не позволяетъ намъ точнѣе выяснить идеи этихъ гностиковъ. Мы даже не знаемъ, въ какой роли появлялся у нихъ символъ змѣя, хотя этотъ символъ несомнѣнно у нихъ былъ, такъ какъ всѣ ересеологи единогласно причисляютъ ученіе каинитовъ къ группѣ офитическихъ системъ.

Во всякомъ случаѣ, каиниты проводили рѣзкую грань между Высшимъ Божественнымъ Началомъ и низшимъ Деміургомъ, которому подвластенъ міръ, управляемый космическими силами. Мы не знаемъ, какимъ образомъ въ этомъ ученіи описывалось происхожденіе Божественнаго Духа въ міръ, закрѣпощеніе Его матеріею, и дробленіе частицъ Его въ космосъ и въ родѣ че-

¹⁾ О близости ученій каинитовъ и сеоіанъ говоритъ и Епифаній (*Haec.* XXXIX, 1—2).

²⁾ *Philosoph.* VIII, 20.

ловѣческомъ; во всякомъ случаѣ, по мысли каннитовъ, среди людей нѣкоторые избранныки являются служителями Высшаго Божества, и сознательно попираютъ законы низшаго Деміурга. Такимъ носителемъ высшаго духовнаго начала былъ Каннъ, произведенный на свѣтъ Высшею Силою, въ противоположность Авелю, представителю низшаго начала. Мы уже видѣли у «ператовъ» своеобразное толкованіе исторіи жертвоприношенія Канна: Деміургъ отвергъ его жертву потому, что она была безкровна и чиста, и принялъ кровавое приношеніе Авеля. Канниты, повидимому, держались такого-же изъясненія сказаній о Каннѣ, и, подобно сеоіанамъ, видѣли въ перворожденныхъ «сынахъ человѣческихъ», Каннѣ и Авелѣ, мистическое олицетвореніе двухъ непримиримыхъ началъ Свѣта и Тьмы, Духа и Матеріи, причемъ носителемъ Божественнаго Начала былъ Каннъ, вопреки библейско-церковной традиціи.

Не одинъ только Каннъ, но и другіе противники ветхозавѣтнаго Іеговы, какъ напримѣръ Исавъ¹⁾, жители Содомы и Гоморры²⁾, Корей, Дааванъ и Авиронтъ³⁾ и др. были, по мнѣнію каннитовъ, носителями высшаго Откровенія, и во имя его возставали противъ власти Деміурга, т. е. противъ низшихъ міровыхъ законовъ. Поэтому служители Деміурга воздвигали противъ нихъ преслѣдованія и всяческія клеветы, и Деміургъ пытался ихъ погубить. Но вредить имъ онъ не могъ, ибо, предавъ ихъ смерти, онъ лишь убивалъ низшее естество, отнималъ у нихъ оболочку плоти, а божественный Духъ, носителями Котораго они были, только освобождался тѣлесною смертію отъ скверны матеріи, и радостно возвращался въ родную Ему Сущность Божественнаго Свѣта.

Не ограничиваясь обѣленіемъ и идеализаціей всѣхъ ветхозавѣтныхъ противниковъ Іеговы, канниты пытались и въ евангельскомъ повѣствованіи найти оправданіе для Іуды, котораго они выставляли также носителемъ высшаго Откровенія. Они полагали, что Іуда былъ единственнымъ апостоломъ, посвященнымъ во всѣ тайны міроваго искупленія: онъ зналъ о необходимости пролитія крови Іисуса Христа, и потому предалъ Его на смерть, и тѣмъ разрѣшилъ загадку великой побѣды

¹⁾ *Быт.* XXV, 23—26; XXVI, 34—35; XXVII, pass; XXXIII, 1—16; XXXVI, 1—19.

²⁾ *Быт.* XIII, 10 13; XIV, pass.; XVIII, 20—32; XIX, 1—28.

³⁾ *Числ.* XVI, 1—35. *Второз.* XI, 6.

надъ низшими силами. Иисусъ Христосъ былъ посланъ въ міръ для совершенія таинства освобожденія Духа отъ матеріи, но Самъ недостаточно отдѣлялъ Свою Божественную Сущность отъ низшаго естества, недостаточно рѣзко отвергалъ матерію и всѣ порожденія ея,—и потому Іуда предалъ Его на смерть для освобожденія и очищенія Его Божественнаго Духа, а черезъ Него и всѣхъ крупницъ этого Духа, разрозненныхъ въ матеріи и жаждущихъ возвращенія къ своему Божественному Первоисточнику.

Существовало и другое толкованіе роли Іуды: по этой версіи, Иисусъ Христосъ слишкомъ ясно раскрывалъ передъ непосвященными тайны глубочайшаго познанія, доступнаго лишь немногимъ избранникамъ. И за раскрытіе этихъ тайнъ Онъ былъ преданъ на смерть Іудою, представителемъ высшаго посвященія.

Мы не знаемъ, которое изъ этихъ двухъ объясненій предательства Іуды содержалось въ *«Евангеліи Іуды»*, бывшемъ въ большомъ почетѣ у каннитовъ: изъ этого евангелія не сохранилось для насъ ни одной цитаты, хотя многіе церковные писатели о немъ упоминаютъ. Кромѣ этого евангелія, канниты пользовались какой-то книгой *Вознесенія Павла* (Ἀναβατικὸν Παύλου).

Этими скудными указаніями исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія объ ученіи каннитовъ. Но остается добавить, что этническая сторона этого ученія подвергалась самымъ тяжкимъ обвиненіямъ со стороны ересеологовъ. Послѣдніе дружнымъ хоромъ утверждали, что канниты, возведя въ принципъ необходимость «попранія законовъ плоти», совершали сознательно самыя чудовищныя нарушенія морали, что они проповѣдывали необузданный развратъ, считая будто-бы нужнымъ пройти черезъ всѣ искушенія и всѣ ощущенія плоти, для окончательнаго торжества духа надъ плотскимъ началомъ. Нельзя не сказать, что эти обвиненія мало вяжутся съ только-что приведенными свѣдѣніями о мистическомъ ученіи, столь ясно указывавшемъ на необходимость просвѣтленія духа высшимъ посвященіемъ. Единодушныя стремленія ересеологовъ выставить каннитовъ ужасными преступниками заставляютъ лишь вспомнить о томъ, съ какой ненавистью защитники церковной традиціи относились къ врагамъ этой традиціи, съ какимъ легковѣріемъ они принимали и передавали всякую небылицу, бросающую тѣнь на

ненавистныхъ еретиковъ, съ какимъ озлобленіемъ они высмѣивали и намѣренно искажали глубокія идеи, недоступныя толпѣ. Мы должны поэтому принимать обвиненія ересеологовъ лишь съ большою осмотрительностью, и, въ виду невозможности проверить ихъ обличительныя нападки на Каинитовъ, можемъ сказать, что вопросъ объ этической сторонѣ ученія этихъ сектантовъ остается открытымъ.

Мы теперь ознакомились съ главнѣйшими отраслями офитизма, ученіе которыхъ можно кое-какъ возстановить, хотя бы въ общихъ чертахъ¹⁾. Объ остальныхъ офитическихъ системахъ мы находимъ у ересеологовъ лишь отрывочныя, сбивчивыя свѣдѣнія, разборъ коихъ представляется дѣломъ безнадежнымъ. Мы поэтому остановимся лишь на одномъ общемъ обвиненіи, направленномъ противъ всѣхъ офитовъ. Ересеологи, столь мало сдѣлавшіе для разъясненія этихъ мистическихъ ученій, утверждаютъ однако, что всѣ они клонились къ отрицанію всякихъ моральныхъ основъ. Обвиненія въ безнравственности, о которыхъ мы только что упоминали при разсмотрѣніи свѣдѣній о каинитахъ, были, въ сущности, направлены противъ большинства гностическихъ сектъ, и въ особенности противъ всѣхъ офитовъ. Епифаній въ XXVI главѣ своего обличенія ересей, подъ общимъ именемъ «гностикивъ», даетъ намъ картину такого невѣроятнаго разврата и извращенія всякихъ моральныхъ чувствъ, что это нагроможденіе ужасовъ вызываетъ невольное сомнѣніе и заставляетъ предположить, что кипрскій пастырь принялъ за реальныя явленія какія-либо чрезвычайъ смѣлыя символическія измышленія.

Возможно, что часть этихъ обвиненій имѣла нѣкоторое основаніе. Крайняя мистическая экзальтація, какъ извѣстно, иногда близко подходитъ къ чувственному возбужденію, и подобные случаи болѣзненнаго извращенія религіознаго чувства могли встрѣчаться у офитовъ, какъ во многихъ мистическихъ сектахъ. Климентъ Александрійскій, заслуживающій гораздо больше довѣрія, нежели Епифаній, считаетъ, что нѣкоторыя отрасли

¹⁾ При изложеніи этихъ системъ мы не пытались выяснить ихъ хронологическій порядокъ (т. е. время появленія каждой изъ нихъ); этихъ хронологическихъ данныхъ мы не имѣемъ, и не пуждаемся въ нихъ, т. к. интересъ офитическихъ системъ заключается въ общности ихъ главныхъ идей. Эти идеи были общимъ источникомъ, изъ котораго вытекли всѣ гностическія системы, общимъ фономъ всѣхъ гностическихъ умозрѣній.

гностицизма склонялись къ аморализму, и упоминаетъ о нѣкоторыхъ безнравственныхъ сектантахъ (Продикіанахъ, Антитактахъ и др.), близко примыкавшихъ къ группѣ офитовъ¹⁾. Но отсюда до огульнаго обвиненія въ развратѣ еще далеко. Самъ Епифаній, говоря о сектѣ *архонтиковъ* (часто смѣшиваемыхъ имъ съ сеціанами), признаетъ, что часть этихъ сектантовъ славилась суровымъ аскетизмомъ, и только къ нѣкоторой части ихъ прилагаетъ свои обвиненія въ безнравственности²⁾. Но если мистическій экстазъ доводилъ нѣкоторыхъ людей до притупленія нравственнаго чувства, то изъ этого отнюдь нельзя заключить, что въ самомъ ученіи гностиковъ-офитовъ содержалось принципиальное отрицаніе нравственной чистоты и проповѣдь открытаго разврата.

Мы уже имѣли возможность убѣдиться въ томъ, насколько метафизика гностическихъ идей искажалась до неузнаваемости въ передачѣ ересеологовъ. Всякій разъ, когда открытіе какого-либо подлиннаго документа изъ круга гностической литературы позволяетъ намъ провѣрить сообщенія Иринея или Епифанія, мы находимъ, что пересказъ ересеологовъ совершенно не соответствуетъ основной мысли оригинала, что эта мысль передана въ обезображенномъ видѣ. Подобнымъ-же образомъ, вѣроятно, подвергалась перелпцовкѣ и искаженію этическая сторона гностическихъ ученій. При вдумчивомъ изученіи этихъ системъ нельзя не убѣдиться въ томъ, что всѣ онѣ содержали принципиальное отрицаніе матеріи и тѣлесной скверны, и безусловное требованіе аскетизма; толкованіе-же этихъ идей объ умерщвленіи плоти въ смыслѣ призыва къ грубому нарушенію естественныхъ моральныхъ преградъ основывалось большею частью только на недоразумѣніи, на полномъ непониманіи мистическаго міровоззрѣнія, или-же на чувствѣ вражды къ еретикамъ, доведенномъ до сознательнаго поощренія и распространенія завѣдомо клеветническихъ слуховъ.

Нельзя упускать изъ виду, что тѣ самыя обвиненія, которыя возводились ересеологами на нѣкоторые особенно ненавистныя имъ гностическія секты, бросались и всему христіанству его врагами. Мы уже видѣли, какъ въ умиленномъ обычаѣ «вечерей любви», въ мистическомъ обрядѣ причащенія изъ

¹⁾ *Strom.* III, 4.

²⁾ *Haer.* XL.

общей Чаши, эти враги усматривали какія-то безобразныя оргіи; мы видѣли, что обычное у христіанъ наименованіе другъ друга братьями и сестрами, и братское лобзаніе передъ причащеніемъ порождали слухи о чудовищныхъ кровосмѣшеніяхъ, что мистическая вѣра въ причащеніе Божественною Кровью возбуждала подозрѣнія въ дѣтоубійствѣ, людоубійствѣ и прочихъ ужасныхъ преступленіяхъ, что обычай чистой совмѣстной жизни «братьевъ» и «сестеръ» (*virgines subintroductae*) давалъ поводъ къ клеветническимъ обвиненіямъ въ развратѣ¹⁾. Примѣры эти даютъ право сомнѣваться въ истинѣ разныхъ враждебныхъ слуховъ, распускаемыхъ народною молвою. Тайныя мистическія секты обречены на непониманіе, и непониманіе это порождаетъ клевету, которую съ радостью подхватываетъ тупая толпа, а противники не прочь использовать въ качествѣ полемическаго приѣма.

Защитники библейско-церковной традиціи не умѣли быть безпристрастными, они слишкомъ ненавидѣли противниковъ этой традиціи, враговъ ветхозавѣтнаго Бога. Впрочемъ, справедливость требуетъ отмѣтить, что и гностики не щадили своихъ оппонентовъ, и ѣдко высмѣивали ихъ приверженность буквѣ библейскаго текста. Насколько глубока была ненависть къ еврейству и презрѣніе къ ветхозавѣтной религіи въ нѣкоторыхъ христіанскихъ кругахъ, показываетъ сказаніе, содержащееся въ гностической книгѣ *Γέννησις Μαρίας*: здѣсь исторія Захаріи, отца Іоанна Крестителя, вошедшаго въ алтарь Іерусалимскаго храма для кажденія и уstraшеннаго таинственнымъ видѣніемъ до потери способности рѣчи²⁾, толковалась въ томъ смыслѣ, будто Захарія внезапно уразумѣлъ сущность того Божества, которому поклонялись въ этомъ храмѣ, и узрѣлъ у «алтаря кадила» фигуру осла.... когда-же онъ въ ужасѣ хотѣлъ обратиться къ предстоящимъ съ возгласомъ: «горе вамъ! кому вы поклоняетесь?»—у него отнялся языкъ и онъ оказался немымъ; внослѣдствіе-же, когда у Захаріи разрѣшился языкъ при рожденіи сына его Іоанна³⁾, онъ сталъ возвѣщать о бывшемъ ему ужасномъ откровеніи, и вслѣдствіе этихъ разоблаченій былъ убитъ еврейскими священнослужителями.⁴⁾ Эта

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 131—135.

²⁾ См. евангельскій рассказъ у Лук. I, 8—22.

³⁾ Лук. 59—64, 67 sq.

⁴⁾ Это извѣстное антиеврейское сказаніе сохранено Епифаніемъ (*Haer.* XXVI, 12) со ссылкой на книгу *Γέννησις Μαρίας*; возможно, что оно содержа-

дикая легенда, свидѣтельствующая объ остромъ озлобленіи противъ еврейской традиціи и ея религіознаго гнета, нежданно заставляетъ насъ вспомнить фдкія насмѣшки римской толпы надъ христіанами, будто-бы поклонявшимися богу съ ослиной головой¹⁾. Повидимому, эта нелѣпая клевета носилась въ воздухѣ и подхватывалась съ одинаковымъ злорадствомъ всѣми враждовавшими сторонами, въ цѣляхъ осмѣянія и униженія противниковъ.

Такимъ образомъ, ненависть церковныхъ писателей къ гностицизму, и въ особенности къ офитическимъ сектамъ, объяснялась именно отрицательнымъ отношеніемъ послѣднихъ къ еврейской традиціи, ихъ пренебреженіемъ къ Богу Авраама, Исаака и Іакова, въ Которомъ, къ ужасу своихъ противниковъ, они видѣли, въ лучшемъ случаѣ, лишь олицетвореніе низшей силы природы, а иногда даже силу враждебную Божественному Началу. И съ чуткостью, свойственной именно ненависти, защитники ветхозавѣтной традиціи искали корень зла всего гностическаго движенія именно въ офитизмѣ, въ этомъ общемъ смутномъ источникѣ всѣхъ гностическихъ идей, въ этой первой попыткѣ сближенія ученія Христа съ таинственными религіозными традиціями эллинскаго Востока.

Мы увидимъ далѣе, какъ мистическія идеи офитовъ, столь мало намъ разъясненныя скудными и искаженными данными, получили полное развитіе въ системахъ великихъ гностическихъ мыслителей, — Василида, Валентина, Маркіона и др. Пока ограничимся краткимъ перечнемъ этихъ идей, внесенныхъ въ христіанское міросозерцаніе этими анонимными, малоизвѣстными сектами, сбросившими нго библейскихъ традицій. Отвернувшись отъ утомительнаго толкованія мессіаническихъ пророчествъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, офиты стали искать метафизическаго смысла сошествія Божественнаго Логоса въ міръ. Мучительные поиски за разгадкой проблемы мірового зла привели ихъ къ идеямъ о Тройственной Божественной Сущности, проявляющейся не только въ Непознаваемомъ Принципѣ Божества, но и въ низшемъ началѣ Матеріи, — о самостоятельномъ развитіи матеріальнаго

лось также въ другой апокрифической книгѣ, посвященной имя «Захаріи отца Іоаннова» и въ которой, повидимому, также изложены легенды объ убійствѣ Захаріи въ самомъ храмѣ. См. Zahn, *Gesch. des Neutestam. Kanons*, II, и Behrens, *Studien über d. Zacharienapokryphe*.

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 134.

міра по получаемымъ свыше «отраженіямъ» (т. е. въ вѣчномъ стремленіи къ Высшему Свѣту), но безъ прямого участія Высшаго Божественнаго Начала, — о выдѣленіи изъ низшаго Божественнаго Начала, родственнаго матеріи, особой змѣеобразной (т. е. *выящейся спиралію*) Силы, являющейся посредствующимъ звеномъ между Божествомъ и міровымъ сознаниемъ, — наконецъ, объ участіи Высшаго Божественнаго Начала въ спасеніи и очищеніи міровой души отъ скверны Матеріи, путемъ особаго таинственнаго откровенія, и явленія въ мірѣ *Логоса*, знаменующаго сознательное стремленіе Божества къ воспріятію въ Себѣ одухотвореннаго мірового сознанія (въ противоположность пассивному отношенію Божественнаго Начала къ первичной эволюціи созидательныхъ потенцій матеріи, эволюціи, создающей міръ съ его смѣсю психическихъ и матеріальныхъ элементовъ внѣ прямого воздѣйствія Непознаваемаго Божества). Эти идеи привели офитовъ къ отрицанію ветхозавѣтнаго представленія о Богѣ, Единомъ Творцѣ и Всемогущемъ Вседержителѣ, являющемся виновникомъ мірового зла...

Мы могли-бы лучше выяснитъ и глубже проникнуть въ міросозерцаніе офитовъ, еслибъ милостивая судьба сохранила намъ хоть часть ихъ громадной литературы; къ несчастью, намъ приходится только оплакивать невозградимую ея утрату. Лишь двѣ-три незначительныхъ цитаты, да нѣкоторыя заманчивыя заглавія, случайно упоминаемыя ересеологами, дразнятъ наше воображеніе, но мы уже не имѣемъ ни безконечно интересныхъ евангелій Египтянъ, Оомы, Филиппа, Іуды и др. — ни цикла книгъ, когда-то извѣстныхъ подъ именемъ Маріи (Магдалины?): «Великіе вопросы Маріи», «Малые вопросы Маріи», «Γέννα Μαρίας» и пр., — ни «откровеній Павла», ни «книгъ Іалдаваооа» (εἰς τὸν Ἰαλδαβαῶν), ни «книгъ Сива», ни разнообразныхъ и многочисленныхъ сеѳіанскихъ, наасенскихъ, ператскихъ и прочихъ трактатовъ, ни таинственныхъ книгъ, приписанныхъ Зороастру или Пифагору, на которыя охотно ссылались нѣкоторые офиты¹⁾, и упоминаніе о конхъ еще разъ указывать на тѣсную связь офитизма съ древнѣйшими мистеріями Востока... Лишь одинъ случайно уцѣлѣвшій памятникъ этой литературы (да и то сохранившійся лишь въ скверномъ коптскомъ переводѣ), — книга Pistis Sophia, даетъ намъ взглянуть

¹⁾ Clem. Alex. Strom. I, 15.

въ ту область трансцендентальныхъ созерцаній, гдѣ парилъ духъ смѣлыхъ Богоискателей, но эта книга, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, принадлежитъ уже не къ офитическому, а къ иному циклу литературы, именно къ теченію валентиніанства¹⁾.

Мы здѣсь закончимъ бѣглый обзоръ офитическихъ идей, этого перваго и общаго источника всѣхъ гностическихъ системъ (изъ котораго, быть можетъ, немало почерпнулъ и Симонъ Магъ, признанный ересеологами «родоначальникомъ всего гностицизма»), и перейдемъ къ отдѣльнымъ главамъ гностическихъ школъ, начавъ эту филиацію «ересеучителей» съ апостольскихъ временъ, съ современниковъ Петра и Іоанна и Павла и легендарнаго противника ихъ Симона.

Николай.

Iren. *Adv. haer.* I, XXVI, 3; III, XI, 1.

Epiph. *Haer.* XXV (и XXVI).

Theodor. *Haer. fab. comp.* III, 1.

Philastr. XXXIII.

Constit. Apost. VI, 8.

Clem. Alex. *Strom.* II, 20; III, 4.

Philosoph. VII, 36.

Euseb. *Hist. Eccl.* III, 29.

Ps.-Tertull. c. V.

Aug. *de haer.* c. V.

Prædest. c. IV.

Tertull. *De præscr.* XXXIII.

Ignat. *Ad. Trall.* XI. *Ad Philadelph.* VI.

Hieron. *Adv. Lucif.* XXIII.

Ps.-Hieron. *Indic. de haeres.* c. III.

и мн. др.

Съ именемъ Николая, предполагаемаго основателя секты, обозначаемой названіемъ *николаитовъ* (Νικολαῖτοι, Nicolaitae), мы переносимся вновь не только къ апостольскому времени, но даже къ тѣсному кружку апостольской семьи: Николай принадлежалъ къ числу семи «діаконовъ», избранныхъ Апостолами въ помощь себѣ еще въ первый періодъ существованія хри-

¹⁾ О Pistis Sophia и всей гностической литературѣ см. далѣе, въ V ч.

стіанской общины въ Іерусалимѣ, до распространенія проповѣди о Христѣ внѣ Іудеи, до обращенія ап. Павла. «..И избраша Стефана, мужа исполнена вѣры и Духа Свята, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая пришельца Антіохійскаго»¹⁾. Какъ извѣстно, первый изъ этихъ мужей, Стефанъ, особо прославился, ставъ первымъ христіанскимъ мученикомъ за вѣру, причемъ въ убійствѣ его принималъ участіе юноша Савлъ, впослѣдствіе великій Апостолъ Павелъ²⁾; о второмъ изъ 7 діаконовъ, Филиппѣ, также сохранился свѣдѣнія въ нашихъ Дѣяніяхъ Апостольскихъ³⁾, а память о немъ и его четырехъ дочеряхъ,—дѣвахъ—пророчательницахъ,—сіяетъ особымъ обаяніемъ въ церковной традиціи. О жизни и дѣятельности остальныхъ діаконовъ не имѣется точныхъ свѣдѣній, кромѣ преданій, внесенныхъ въ церковные святцы уже въ позднѣйшія времена. Но имя послѣдняго изъ нихъ, Николая Антіохійца, неожиданно оказалось включеннымъ въ списки враговъ Церкви; древніе ересеологи видѣли въ немъ главу темной и безиравственной секты, близко примыкавшей къ ненавистнымъ имъ офитическимъ школамъ, и на которую сыпались обычныя въ ересеологической литературѣ обвиненія въ развратѣ и всяческой мерзости.

Ближайшимъ основаніемъ для этихъ обвиненій служилъ текстъ Апокалипсиса Іоанна, изрекающій дважды проклетіе надъ «ніколантами» и дѣлами ихъ:

«Ангелу Ефесскія Церкви напиши: тако глаголетъ держаый семь звѣздъ въ десницѣ Своей, ходяй посреде́й семи свѣтильниковъ златыхъ:—вѣмъ твоя дѣла, и трудъ твой, и терпѣніе твое... но имамъ на тя, яко любовь твою первую оставилъ еси. Помяни убо, откуда спалъ еси, и покайся..... *Но се имашь, яко ненавидиши дѣлъ николаитскихъ, ихже и Азъ ненавижду* ⁴⁾... «И ангелу Пергамскія Церкви напиши: тако глаголетъ имѣяй мечъ обоюду изощренъ:—вѣмъ дѣла твоя, и гдѣ живещи, идѣже престолъ сатанинъ, — и держиши имя Мое, и не отверглся еси вѣры Мося... *Но имамъ на тя мало, яко... имашь и ты держащия ученіе николаитско, егоже ненавижду*»⁵⁾...

¹⁾ Дѣян. VI, 5.

²⁾ Дѣян. VI, 8—15; VII, 1—60; VIII, 1.

³⁾ Дѣян. XXI, 8—9.

⁴⁾ Апокал. II, 1—6.

⁵⁾ Апокал. II, 12—15.

Эти слова Апокалипсиса всегда толковались Отцами Церкви, какъ осужденіе Николая—діакона и измышленнаго имъ вреднаго ученія. Древняя церковная традиція, признавая авторомъ Апокалипсиса Апостола Іоанна, рѣшила даже, что Іоаннъ написалъ свое Евангеліе въ цѣляхъ опроверженія ученія Николая и другого знаменитаго гностика, — современника апостоловъ, — Керинеа (къ которому мы еще вернемся); мнѣніе это поддерживалъ и Иринеѣ Ліонскій¹⁾. Однако нельзя упускать изъ виду, что Иринеѣ, какъ и до него св. Іустинъ и послѣ него всѣ древніе ересеологи, единогласно признавали родоначальникомъ всего гностицизма Симона Мага, а не Николая. Между тѣмъ,—если-бы дѣйствительно еще при жизни Апостола Іоанна, остальныхъ апостоловъ и другихъ діаконѣвъ,—собратій Николая, совершился-бы разрывъ между послѣднимъ и общиною вѣрующихъ,—то именно его, Николая, пришлось-бы признать «первымъ гностикомъ», тѣмъ болѣе, что приписанное ему нѣкоторыми позднѣйшими ересеологами (Епифаніемъ и Филастріемъ) ученіе вполне сходно съ только-что нами разсмотрѣнными офитическими системами: мы здѣсь находимъ тѣ-же идеи о сотвореніи міра изъ двухъ противоположныхъ началъ Свѣта и Тьмы и изъ воды черезъ посредство «Варвело» и Іалдаваоа, о дальнѣйшей эволюціи космическихъ силъ и пр.—однимъ словомъ, въ сбивчивыхъ и запутанныхъ данныхъ Епифанія и Филастрія обрисовывается схема ученія, едва ли не тождественнаго съ системой такъ называемыхъ варвеліотовъ²⁾. Но вопросъ о сути ученія николантовъ усложняется тѣмъ, что ни Иринеѣ, ни другіе древнѣйшіе ересеологи не даютъ никакихъ свѣдѣній о космогоническихъ идеяхъ Николая, останавливаясь лишь на этической сторонѣ его ученія. Мы вправѣ предположить, что Филастріѣ почему-либо смѣшалъ николантовъ съ уже знакомой намъ сектой «варвело-гностиковъ»; свѣдѣнія-же Епифанія носятъ такой отрывочный характеръ, что по нимъ вовсе нельзя было-бы возстановить системы Николая³⁾. Что касается отрицательной этики николантовъ, то всѣ ересеологи почти еди-

¹⁾ *Adv. haer.*, III, 11, 1.

²⁾ См. выше, стр. 203—205.

³⁾ Епифаній и Филастріѣ не могли быть осведомленными въ вопросѣ о николантахъ, секта которыхъ считалась давно исчезнувшей уже во времена Евсевія, т. е. въ началѣ IV вѣка (см. *Euseb. Hist. Eccl.* III, 29); Епифаній-же и Филастріѣ составляли свои опроверженія ересей въ самомъ концѣ IV вѣка.

нодушно сообщаютъ, что они не признавали различія между добромъ и зломъ, и, подобно каинитамъ, считали долгомъ «умерщвлять плоть» путемъ удовлетворенія низшихъ потребностей до пресыщенія. Самъ Николай будто-бы допускалъ яденіе идоложертвеннаго мяса и требовалъ общности женъ.

Мы только-что рассматривали вопросъ о томъ, насколько эти обвиненія вообще заслуживаютъ довѣрія, и болѣе не будемъ къ нему возвращаться. Но въ данномъ случаѣ, по отношенію къ личности и взглядамъ самого Николая, мы можемъ провѣрить пристрастныя свѣдѣнія позднѣйшихъ ересеологовъ однимъ указаніемъ, проливающимъ неожиданный свѣтъ на загадочную личность діакона-еретика. Климентъ Александрійскій намъ сохранилъ интересную традицію о томъ, что Николай—діаконъ имѣлъ красивую жену и сильно ревновалъ ее, но узнавъ, что Апостолъ и прочая братія ставили ему въ укоръ это чувство ревности, рѣшилъ побороть себя, вывелъ свою жену посреди братій и заявилъ, что отдаетъ ее тому, кто пожелаетъ ее взять¹⁾... Климентъ добавляетъ, что въ дальнѣйшей жизни Николай былъ суровымъ аскетомъ, и впослѣдствіе убѣдилъ своихъ дочерей и сына пребывать въ безбрачій. Въ этомъ сказаніи личность Николая представляется въ совершенно иномъ свѣтѣ, чѣмъ у Иринея или Епифанія, и неудивительно, что Климентъ Александрійскій (а за нимъ и Евсевій въ «Церковной Исторіи») относился съ благоговѣніемъ къ его памяти; можно лишь изумляться тому, что, по словамъ Климента, именно это преданіе, перетолкованное и искаженное врагами Николая, послужило основаніемъ къ обвиненію его въ проповѣди общности женъ! Это дѣйствительно характерный образецъ пристрастнаго отношенія къ «гностикамъ» и злонамѣреннаго извращенія ихъ словъ и дѣяній.

Противорѣчіе между этимъ преданіемъ, поддержаннымъ авторитетами Климента и Евсевія, и ходячимъ мнѣніемъ о Николаѣ, было настолько очевидно, что нѣкоторые ересеологи пытались отдѣлить Николая-діакона отъ главаря распущенной секты, или же высказывали предположеніе, что какіе-то темные сектанты самозванно присвоили себѣ имя николантовъ, прикрывшись именемъ Николая. Такое мнѣніе, хотя и нашедшее сторонниковъ среди повѣйшихъ ересеологовъ (какъ

¹⁾ *Strom.* II, 20; III, 4.

напр. Гильгенфельдъ), совершенно нельзя признать обоснованнымъ: древнѣйшіе христіанскіе писатели всегда отождествляли Николая-діакона съ основателемъ секты николаитовъ, секта-же эта была извѣстна въ христіанской Церкви съ древнѣйшихъ временъ, когда малочисленность вѣрующихъ и ихъ тѣсное взаимное общеніе исключали всякую возможность для разномыслищихъ или отпавшихъ братіевъ использовать безъ всякаго на то права уважаемое имя одного изъ 7 апостольскихъ избранниковъ: Апостолы и ихъ ближайшіе сотрудники не замедлили-бы изобличить такую дерзость и оградить имя Николая отъ набрасываемой на него тѣни.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній можно повидимому вывести, что между Николаемъ-діакономъ и его братіями во Христѣ произошло нѣкоторое разногласіе, вѣроятно въ вопросѣ объ отношеніи къ языческому міру (на что указываетъ обвиненіе въ яденіи идоложертвеннаго мяса), и что суровое обличеніе «дѣлъ николаитскихъ» въ Апокалипсисѣ имѣло въ виду именно эту терпимость, недопустимую съ точки зрѣнія защитниковъ строгой библейской традиціи. Всѣ остальные и позднѣйшія обвиненія, направленные противъ николаитовъ, можно смѣло признать клеветническими нападками, порожденными, какъ всегда, вздорными слухами и отчасти сознательнымъ искаженіемъ непонятныхъ идей...

Если мы прибавимъ къ этимъ скуднымъ даннымъ указанія ересеологовъ на то, что николаиты пользовались гностической литературой, отвергнутой Церковью, и неизвѣстными намъ Евангеліями,—то этимъ ограничатся всѣ наши свѣдѣнія объ этой сектѣ и о загадочной личности ея основателя. Подобно Симону Магу и нѣкоторымъ другимъ дѣятелямъ первобытнаго христіанства, о которыхъ будетъ рѣчь впереди, образъ Николая витаетъ неясною тѣнью въ утреннемъ туманѣ христіанской исторіи, схоронившей отъ нашего любопытнаго взора столько загадокъ и тайнъ. Въ области реальныхъ историческихъ фактовъ можно отмѣтить только то, что изъ числа семи діаконівъ апостольскихъ временъ одинъ лишь Николай не причисленъ Церковью къ лику святыхъ.

Мы теперь перейдемъ къ таинственному современнику Николая, къ тому ересеучителю Керинуу, противъ котораго, какъ и противъ Николая, согласно церковной традиціи, ополчался самъ любимый ученикъ Господень, великій апостолъ Іоаннъ.

Керинѡъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXVI; III, III, 4;
 III, XI, I.
Philosoph. VII, 33; X, 21.
 Epiph. *Haer.* XXVIII; LI.
 Theod. *Haer. fab. comp.* II, 3;
 Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28; IV, 14;
 VII, 25.
 Philastr. *haer.* XXXVI; LX.
Ps. Tertull. c. X.
Praedest. c. VIII.
 August. *de haer.* c. VIII.
Orig. In Matth. XVII, 35.
 Hieron. *de cir. int.* IX; *Adv. Lucif.*
 XXIII, XXVI. *Ep.* CXII.
Apost. Const. VI, 8.

и мн. др.

Имя гностика Кериноа (Κέρυνθος. Cerinthus) постоянно встрѣчается въ древней ересеологической литературѣ, но выясненіе личности этого представителя первобытнаго гностицизма тѣмъ не менѣе представляетъ громадныя затрудненія. Церковная традиція выставляетъ его современникомъ и противникомъ Апостоловъ, однако ни въ одной изъ каноническихъ книгъ Новаго Завѣта о немъ не упоминается: мы не имѣемъ данныхъ о Керинѡѣ, подобныхъ повѣствованію о Симонѣ въ «Дѣяніяхъ Апостольскихъ» и обличенію николаитовъ въ Апокалипсисѣ. Свѣдѣнія о столкновеніяхъ Кериноа съ апостолами основаны лишь на преданіи, сохраненномъ позднѣйшими ересеологами, и на разсказѣ Иринея Лионскаго о встрѣчѣ Апостола Іоанна съ Керинѡомъ въ Ефесѣ въ общественной банѣ: узнавъ о присутствіи въ банѣ Кериноа, Іоаннъ тотчасъ-же ушелъ, говоря своимъ спутникамъ: «бѣжимъ отсюда скорѣе,—какъ бы не обрушилось зданіе, въ которомъ находится Керинѡъ, вратъ истины»¹⁾. Ириней передаетъ этотъ разсказъ со словъ учителя своего, св. Поликарпа Смирнскаго, бывшаго ближайшимъ ученикомъ Апостола Іоанна, — поэтому свѣдѣнія его заслуживаютъ вниманія. Но когда Енифаній и Филастрій помъ сообщаютъ, что Керинѡъ былъ во главѣ ревнителѣв еврейскаго за-

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* III, III, 4. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28.

кона, отстаивавшихъ необходимость обрѣзанія и невозможность распространенія евангельской проповѣди среди язычниковъ, что онъ по этому поводу возбуждалъ противъ апостоловъ неудовольствіе и волненія, упоминаемыя въ Дѣянїяхъ (гл. XI, XV, XXI, 27 sq.), и что именно его имѣлъ въ виду ап. Павелъ въ посланїи къ Галатамъ, давая энергичный отпоръ фанатикамъ ветхозавѣтной традиціи¹⁾,—то мы вправѣ усомниться въ точности этихъ свѣдѣній. Еслибъ Керинотъ занималъ столь выдающееся положеніе въ исторіи первой апостольской проповѣди, препираясь то съ Петромъ, то съ Павломъ,—то трудно предположить, чтобы о немъ не сохранилось упоминанія у Іустина, удѣляющаго столько вниманія Симону Магу и его столкновеніямъ съ Петромъ, что объ этой роли его умалчивалъ-бы Иринеи, сохранившій свѣдѣнія о враждебномъ отношеніи къ нему Іоанна. Быть можетъ, эти данныя о борьбѣ Кериноа съ апостолами основаны на желаніи выставить его традиціоннымъ врагомъ Церкви уже съ раннихъ апостольскихъ временъ: апостоламъ приходилось бороться съ узкимъ еврейскимъ фанатизмомъ за расширеніе свободы евангельскаго благовѣстія, — слѣдовательно, противникомъ ихъ долженъ былъ быть ревностный приверженецъ еврейскаго закона. Кериноа пытались такимъ образомъ выставить врагомъ Петра и другихъ апостоловъ съ точки зрѣнія еврейскаго консерватизма, подобно тому, какъ Симонъ выставлялся борцомъ противъ нихъ во имя чуждыхъ еврейству идей эллинизма. Но эта тенденція совершенно не соотвѣтствуетъ нравственному облику Кериноа, насколько его можно выяснитъ изъ немногихъ указаній на сущность его идей. Ере-сеологи единогласно приписываютъ ему характерно-гностическое ученіе, совершенно противоположное библейской традиціи.

Подобно офитамъ, Керинотъ отдѣлялъ Высшую Неизреченную Божественную Сущность отъ низшаго Деміурга, ограниченнаго и не вѣдающаго своей ограниченности, не познаващаго Высшаго Истиннаго Божества. Этотъ низшій Творецъ и Міродержитель отождествлялся съ ветхозавѣтнымъ Іеговою, и уже по этой чертѣ ученія Кериноа мы можемъ судить о томъ, насколько онъ былъ далекъ отъ основнаго библейскаго ученія о Богѣ Единомъ, — Всемогущемъ Творцѣ! Мы не знаемъ, какимъ образомъ Керинотъ представлялъ себѣ первое проявленіе Творческой Воли, дающей

¹⁾ Epiaph. *Haer.* XXVIII, 2—4. Philastr. *Haer.* XXXVI.

импульсъ созидательной міровой эволюціи, и вообще не имѣемъ свѣдѣній о космогонической системѣ его; ересеологи сохранили намъ лишь христологическую часть его ученія. Керинъ отвергалъ сверхъестественное рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы и считалъ, что Іисусъ былъ сыномъ Іосифа и Маріи,—простымъ человѣкомъ, но превысившимъ всѣхъ праведностью и мудростью. Христосъ, т. е. Духъ Святой (эманация Высшаго Божества), сошелъ на Него въ образѣ голубя во время крещенія, и вселился въ Него, соединившись съ Его человѣческимъ естествомъ. Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ позналъ Неизъяснимую Высшую Божественную Сущность, и сталъ возвѣщать о Высшемъ Отцѣ, силою Котораго Онъ творилъ также чудеса. Когда наступилъ конецъ земного поприща Іисуса, Христосъ покинулъ Его и вернулся въ Непознаваемую Высшую Сущность, оставшись чуждымъ тѣлеснымъ страданіямъ и смерти человѣка — Іисуса. Таинственному Божественному Христу Керинъ присваивалъ также имя Логоса ¹⁾.

Въ этомъ ученіи можно уловить нѣкоторые признаки евноизма, но еще болѣе того—характерныя черты особаго воззрѣнія на Іисуса Христа, какъ на носителя высшаго посвященія. Самъ Керинъ былъ вѣроятно посвященнымъ въ какія-либо мистеріи: ересеологи сообщаютъ, что онъ, будучи родомъ изъ Малой Азіи, получилъ образованіе и особыя познанія въ Египтѣ ²⁾. Возможно, что ученіе о Логосѣ было имъ заимствовано у Филона Александрійскаго.

Къ этимъ даннымъ остается еще добавить указанія ересеологовъ на особое отношеніе Кериноа къ вопросу о воскресеніи Іисуса Христа: онъ будто-бы училъ, что Іисусъ еще не воскресъ вполне, хотя и являлся ученикамъ, но что Ему предстоитъ въ будущемъ полное воскресеніе ³⁾ (Рбытъ можетъ, здѣсь мы имѣемъ невѣрную передачу мысли о грядущемъ сліяніи человѣческаго духа Іисусова съ Божественной Сущностью Христа²⁾); вообще Керинъ высказывалъ какіе-то особые взгляды на воскресеніе мертвыхъ, мало выясненные, къ сожалѣнію, ересеологами. Ему приписывали хиліастическія мысли, т. е. ожиданіе грядущаго тысячелѣтняго Царствія Божьяго на землѣ. Еслибы мы могли

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 7.

²⁾ *Philosoph.* VII, 3, 33; X, 21. Theod. *H. f. c.*, II, 3.

³⁾ Eriph. *Haer.* XXVIII, 6. Philastr. *h.* XXXVI. *Prædest.* c. VIII.

провѣрить эти указанія, то, вѣроятно, открыли-бы въ нихъ коренное недоразумѣніе, искаженіе идеи объ особомъ царствѣ посвященныхъ, достигшихъ полного просвѣтленія; къ сожалѣнію, подобная провѣрка невозможна. Но достойно замѣчанія, что именно вслѣдствіе приписанія Керинѹ хиліастическихъ идей, нѣкоторые авторитеты древней Церкви, какъ напримѣръ Діонисій Великій, еп. Александрійскій († 265), римскій пресвитеръ Кай и др. хотѣли видѣть въ немъ автора Апокалипсиса, вошедшаго въ канонъ подъ именемъ Апостола Іоанна, и гдѣ, какъ извѣстно, хиліазмъ очень ясно выраженъ ¹⁾. Мнѣніе это опровергалось неоднократно защитниками авторства Іоанна, и мы здѣсь надъ нимъ останавливаться не будемъ, тѣмъ болѣе, что аргументомъ «хиліазма» нельзя доказать не только принадлежности книги перу Керинѹ, но даже уклоненія ея отъ церковной традиціи: хиліазмъ исповѣдывали открыто такіе столпы первобытной Церкви, какъ Папій Іерапольскій и самъ Іринеѣ Ліонскій. Для насъ-же интересенъ тотъ фактъ, что именно Керинѹ, традиціонному врагу Іоанна, было приписано по нѣкоторымъ соображеніямъ авторство книги, посвящей имя Іоанна.

Эта историко-литературная загадка еще усложняется тѣмъ, что Керинѹ считали иногда авторомъ не одного только Апокалипсиса, но и Евангелія и посланій, приписанныхъ Іоанну. Мнѣніе это тѣмъ болѣе интересно, что оно находится въ поразительномъ противорѣчіи съ традиціею о томъ, будто Іоаннъ составилъ свое Евангеліе ради опроверженія Николая и Керинѹ; сторонники послѣдняго мнѣнія утверждали, что Іоаннъ въ своемъ евангеліи разъяснилъ Божественное происхожденіе Іисуса Христа, не останавливаясь надъ сказаніями о плотскомъ Его рожденіи, именно въ цѣляхъ опроверженія ученія Керинѹ о чловѣкѣ—Іисусѣ, лишь временно осѣненномъ сошествіемъ на него Высшаго Христа. Вступленіе къ евангелію Іоанна, съ его дивными опредѣленіями Единой Сущности Божества, также имѣло будто-бы цѣлью разбить ученіе Керинѹ о низшемъ

¹⁾ См. у Евсевія *Hist. Eccl.* III, 28; VII, 25, гдѣ отрицательный отзывъ Діонисія объ Апокалипсисѣ съ мотивированіемъ приписанія его Керинѹ приводится почти полностью. Что касается Кая, то, кромѣ данныхъ Евсевія, мы имѣемъ интересные отрывки полемическаго сочиненія Ипполита (автора *Философумена*), гдѣ критика Апокалипсиса, составленная Каемъ, подвергнута тщательному разбору и опроверженію, съ восстановленіемъ принципа принадлежности Апокалипсиса Апостолу Іоанну. См. Harnack, *Gesch. d. Altchr. Litt.*, I, VI, 15.

Деміурѣ, отдѣляемомъ отъ Непознаваемаго Высшаго Божества ¹⁾. Замѣтимъ, что послѣднее мнѣніе рѣзко расходится съ утвержденіемъ Епифанія и Филастрія, будто Керинѡ защищалъ противъ Апостоловъ ветхозавѣтную традицію и еврейскій законъ; древняя-же традиція Церкви видѣла въ немъ не поборника еврействующаго теченія, а наоборотъ,—врага его. Когда во второй половинѣ II вѣка въ Малой Азіи появилась цѣлая школа такъ назыв. «алоговъ» (*ἁλογοί*), отвергавшихъ ученіе о Логосѣ, какъ посторонній эллинскій элементъ, и считавшихъ евангеліе Іоанна еретическимъ (они въ немъ находили даже признаки докетизма),—то авторомъ этого евангелія и всѣхъ отвергнутыхъ ими Іоанновыхъ книгъ они полагали Керинѡа, выставляя его, такимъ образомъ, представителемъ антیهврейскаго, эллинскаго теченія въ первобытномъ христіанствѣ ²⁾.

Всѣ эти противорѣчія безнадежно — запутанныхъ данныхъ лишаютъ насъ всякой возможности выяснить историческій обликъ Керинѡа; личность его остается одною изъ неразрѣшенныхъ загадокъ христіанской древности. Даже хронологическія данныя о немъ поражаютъ своими противорѣчіями: позднѣйшіе ересеегоги (Епифаній, Филастріи и пр.) называютъ его послѣдователемъ Карпократа (гностическаго учителя II вѣка), совершенно упуская изъ виду общую древнюю традицію о томъ, что Керинѡ былъ современникомъ апостоловъ,—традицію, подкрѣпленную рассказомъ Поликарпа Смирискаго о личныхъ столкновеніяхъ его съ Апостоломъ Іоанномъ ³⁾.

Если мы къ этимъ даннымъ добавимъ, что Епифаній путается въ самомъ имени Керинѡа, утверждая, что онъ назывался также Меринѡомъ (*Μήρινθος*), а послѣдователи его *меринѡіанами* (*Μηρινθιᾶνοι*), то мы получимъ довольно яркую картину той невообразимой путаницы, въ которой приходится съ отчаяніемъ разбираться изслѣдователю этой наиболѣе важной и знаменательной эпохи исторіи христіанства.

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 7.

²⁾ Объ «алогохъ» см. Епиф. *Haer.* LI, Philastr. *h.* LX, *Prædest.* XXX, etc.

³⁾ Iren. *Adv. haer.* III, III, 4.

Саторниль (или Сатурнинъ).

- Iren. *Adv. haer.* I, XXIV, 1—2; XXVIII, 1.
 II, XXVIII, 6; XXXI, 1.
 Just. *Dial. c. Trypho*, XXXV.
 Euseb. *Hist. Eccl.* I. IV, c. 7, 22.
Philosophum, VII, 28.
 Epiph. *Haer.* XXIII.
 Theod. *Haer. fab. comp.* I. I, c. 3.
 Philastr. *de haer.* c. XXXI.
Prædest. c. V.
 August. *de haer.* c. III.
 Ps. Tertull. c. III.
 Tertull. *de anima*, XXIII.
 Const. Apost. VI, 8.

и др.

Въ лицѣ Саторнила (Σατόρνιλος, Σατορνείλος, Σατορνῖνος, Saturnilus, Saturninus ¹⁾) мы возвращаемся теперь къ прямому преемству Симона Мага, т. е. къ той филиаціи гностическихъ учителей, въ которой древніе ересеологи усматривали главное и важнѣйшее теченіе гностицизма. Согласно даннымъ ересеологической литературы, Саторниль былъ ученикомъ Менандра ²⁾,—ученика Симона Мага. Мы уже неоднократно отмѣчали, что свѣдѣнія церковныхъ писателей о преемственной связи гностическихъ системъ не заслуживаютъ особеннаго довѣрія, такъ какъ въ основѣ ихъ заложено непремѣнное желаніе выставить Симона Мага родоначальникомъ всего гностицизма,—но въ данномъ случаѣ эти свѣдѣнія можно признать правдоподобными, въ виду того, что Менандръ жилъ и проповѣдывалъ въ Антиохіи сирійской, гдѣ протекла также дѣятельность Саторнила. Всѣ наши данныя о личности Саторнила исчерпываются этимъ указаніемъ на то, что онъ былъ родомъ изъ Антиохіи, и тамъ-же выступилъ съ проповѣдью собственной гностической системы въ царствованіе императора Адріана (117—138).

Ученіе Саторнила, насколько его можно возстановить изъ краткаго пересказа Иринея и послѣдующихъ ересеологовъ, ближе подходитъ къ системѣ варвело-гностиковъ и Иринеевскихъ офи-

¹⁾ Последняя форма только въ латинскомъ текстѣ Иринея.

²⁾ См. выше, стр. 190—192.

товъ, нежели къ ученію Симона и Менадра. Саторниль признавалъ Неизъяснимую Первичную Божественную Сущность, Невѣдомаго Отца всего Сущаго, отъ Котораго произошли ангелы или эоны,—отвлеченныя начала, являющіяся звеніями между Непостижимымъ Божествомъ и низшимъ міромъ, причемъ этотъ низшій міръ созданъ и управляется семью ангелами-деміургами, знакомыми намъ по офитическимъ системамъ: здѣсь они также олицетворяютъ семь космическихъ сферъ бытія, изображаемыхъ въ видимомъ мірѣ семью планетами. Эти деміурги или космическія силы раздѣлили между собою созданную ими вселенную; одинъ изъ нихъ властвуетъ надъ землею, и это есть ветхозавѣтный Богъ—Іегова.

Но деміурги сотворили видимый міръ не изъ «небытія»: Саторниль, какъ и всѣ гностики, былъ чуждъ идеѣ «*creatio ex nihilo*», и признавалъ первичный принципъ матеріи, получающей только внѣшнія формы бытія отъ высшихъ творческихъ силъ. Наряду съ этими высшими силами («деміургами») Саторниль признавалъ и низшую силу, присущую именно матеріи: повидимому, здѣсь разумѣвалась міровая энергія, безсознательно вырабатывающая низшія формулы космической эволюціи,—но эта часть системы Саторнила настолько темна въ пересказѣ ересеологовъ, что намъ трудно выяснить, какаѣ именно роль въ мірозданіи была отведена этой низшей силѣ, называемой ересеологами *сатаною*, и противопоставляемой деміургамъ; указывается лишь на то, что сатана вѣчно возстаетъ противъ деміурга Іеговы и прочихъ міродержителей, и вноситъ въ созданный ими міръ зло и грязь, скверныя похоти и нечистыя потребности. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, по ученію Саторнила, нѣкоторые тексты, особенно несомвѣстимые съ достойнымъ представленіемъ о Божествѣ, слѣдуетъ относить даже не къ Іеговѣ, а къ Сатанѣ.

Отсюда можно заключить, что въ системѣ Саторнила міродержители—деміурги, противопоставленные низшей, элементарной міровой силѣ, занимали нѣсколько высшее мѣсто въ общемъ сцѣпленіи космическихъ импульсовъ, чѣмъ въ большинствѣ недавно разсмотрѣнныхъ офитическихъ системъ. Соотвѣтственно этому, и роль деміурговъ въ созданіи человѣка представляется результатомъ сознательнаго стремленія ихъ къ воспроизведенію въ мірѣ образовъ и идей Божества: когда было закончено сотвореніе видимаго міра, деміурги узрѣли возсіявшій свѣтъ

образъ (вѣроятно образъ «Совершеннаго Человѣка», хотя наши ересеологическіе источники его опредѣленно не называютъ), и пытались удержать это отраженіе въ мірѣ, но оно исчезло, промелькнувъ лишь на мгновеніе; тогда деміурги сказали другъ другу: «прійдите, сотворимъ человѣка по образу и подобию» (этому) ¹⁾. Но созданный ими человѣкъ ползалъ по землѣ, не могъ выпрямиться и смотрѣть въ высь, (т. е. былъ скованъ матеріею и лишенъ высшаго сознанія). Тогда Высшая Божественная Сущность, отъ Которой исходилъ мимолетный свѣтлый образъ, сжалилась надъ неудачнымъ созданіемъ деміурговъ и ниспослала божественную искру, оживившую и одухотворившую человѣка. Эта божественная искра съ тѣхъ поръ заключена въ человѣческое тѣло, и въ вѣчной тоскѣ стремится назадъ въ родную Первобытную Сущность Божества. Когда человѣкъ умираетъ, искра Божества, освобожденная отъ узъ плоти, радостно возвращается въ Непознаваемую Сущность, — для покинутого же ею матеріальнаго тѣла нѣтъ никакого посмертнаго переживанія, и оно разлагается на составные элементы.

Однако, не всѣ люди являются носителями Божественной искры. Здѣсь мы наталкиваемся на странное утвержденіе, будто человѣческая природа не одинакова, и люди дѣлятся на добрыхъ и злыхъ, т. е. на духовныхъ и матеріальныхъ. Возможно, что мы здѣсь имѣемъ просто искаженіе мысли Саторнила со стороны ересеологовъ, — или же остается предположить, что по саторниліанской системѣ человѣческій родъ (т. е. высшій типъ, выработанный эволюціею матеріи) лишь въ лучшихъ своихъ представителяхъ возвышается до воспріятія и вмѣщенія искры Божества (т. е. высшаго сознанія), а прочіе люди, поработанные матеріею, неспособны быть носителями Божественнаго сознанія и потому обречены на погибель вмѣстѣ съ матеріальнымъ міромъ.

Для прекращенія вѣчной борьбы между всѣми этими разнородными элементами, и ради освобожденія частицы Божественнаго Духа, томящейся въ матеріи подъ властью космическихъ силъ, — изъ Непзьяснимой Божественной Сущности исхо-

¹⁾ Быт., I, 26. Саторниль въ интересахъ особеннаго толкованія опускалъ здѣсь слово «нашему»: библейскій текстъ гласитъ: «сотворимъ человѣка по образу нашему (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν) и подобию». См. выше, стр. 198.

дять Христось¹⁾, сошедшій въ міръ въ образѣ чловѣка — Иисуса. Но это явленіе Христа на землѣ отнюдь не было *воплощеніемъ*: чловѣческаго естества въ Иисусѣ вовсе не было, и Его тѣлесная оболочка была лишь безплотнымъ призракомъ. Система Саторнила была проникнута самымъ крайнимъ докетизмомъ; жизнь Иисуса Христа представлялась здѣсь рядомъ призрачныхъ явленій, лишенныхъ всякой реальности. Поэтому по этой системѣ искупительной кровавой жертвы за міръ быть не могло (такъ какъ страданія и смерть Иисуса были только призрачны), — но въ ней не было и надобности, ибо Христось сошелъ въ міръ не ради «плоти и крови», а для освобожденія тоскующей и мятущейся Божественной искры въ чловѣкѣ. И носителямъ этой искры Онъ открылъ путь къ спасенію, путь вѣчнаго исканія Божественнаго Свѣта, при полномъ отрѣшеніи отъ всѣхъ плотскихъ инстинктовъ. Все связующее чловѣка съ матеріею, все напоминающее ему о его низшей тѣлесной природѣ, — отдаляетъ его отъ Божества. Всякое плотское наслажденіе есть зло; бракъ и дѣторожденіе — отъ Сатаны. Саторниль требовалъ отъ своихъ послѣдователей строжайшихъ аскетическихъ подвиговъ, полного отказа отъ мясной нищи, полного воздержанія отъ угожденія плоти и ея потребностямъ. Даже столь враждебно настроенные къ еретикамъ ересеологи должны были признать, что строгость жизни «саторниліанъ» широко славилась въ древнемъ мірѣ и привлекала къ нимъ массы послѣдователей: иначе и быть не могло въ эту эпоху мистической экзальтаціи, жившую однимъ лишь порывомъ къ освобожденію отъ гнета матеріи, къ разгадкѣ глубочайшей міровой тайны плоти и духа.

Никакихъ другихъ данныхъ о Саторнилѣ мы не имѣемъ; его личность и ученіе ускользають отъ дальнѣйшаго выясненія, проторенная имъ дорога теряется въ лабиринтѣ гностическихъ ученій. Мы теперь покинемъ эту дорогу, и перейдемъ къ одной изъ важнѣйшихъ гностическихъ системъ, основанной, повидимому, товарищемъ Саторнила, другимъ ученикомъ Менаандра, — знаменитымъ Василидомъ.

¹⁾ Мы не знаемъ, какъ представлялъ себѣ Саторниль Сущность Христа, Его отношеніе къ Божественной Первопричинѣ, и, вообще, въ какомъ видѣ излагалось въ саторниліанской системѣ ученіе о преемственныхъ проявленіяхъ (эманацияхъ) Божества.

Василидъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXIV; XXVIII, 2.
 II, XIII, XVI, XXXI, XXXV. IV, VI, 4, и пр.
Philosophum. VII, 14--27; X, 14.
 Iust. *Dial. c. Trypho* XXXV.
 Clem. Alex. *Strom.* I, 31. II, 3, 6, 8,
 20. III, 1. IV, 12, 24, 25, 26. V, 1, 11.
 VI, 6. *Exc. ex. Th.* XVI.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 7.
 Epiph. *Haer.* XXIV (XXXII).
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, 4.
 Philastr. *Haer.* XXXII.
 August. *de haer.* c. IV.
Prædest. c. III. Ps.-Tertull. c. IV.
 Hieron. *De vir. inl.* XXI. *Ep.* LXXV.
 и мн. др.
 Const. Apost. VI, 8.
Acta Archel., LXVII, LXVIII.
 Orig. *Hom. 1 in Luc. Hom.* XXIX
in. Luc. In. Matth. XXXVIII; *Ep. ad.*
Rom. V, и пр.
 Tertull. *de resur.* II.

и мн. др.

Мы теперь подошли къ самой сложной изъ всѣхъ гностическихъ системъ, разъясненіе которой представляетъ почти непреодолимая трудность. При изслѣдованіи другихъ отраслей гностицизма мы до сихъ поръ встрѣчали затрудненія въ отсутствіи или скудости данныхъ,—здѣсь же, наоборотъ, намъ приходится разбираться въ большомъ количествѣ матеріала, настолько запутаннаго и полнаго непримиримыхъ противорѣчій, что приведеніе его въ согласный порядокъ и выясненіе общей схемы ученія Василида является почти непосильной задачей, передъ которой отступали многіе изслѣдователи.

До середины XIX вѣка, т. е. до изданія *Философуменъ*, главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній о Василидѣ,—кромѣ сбивчивыхъ и крайне неудовлетворительныхъ данныхъ, пересказываемыхъ Иринеємъ, Епифаніємъ, Θεодоритомъ и другими болѣе мелкими ересологами¹⁾, являлись *Строматы* Климента Александрійскаго, въ которыхъ разбросаны драгоценныя указанія

1) Объ источникахъ, общемъ для этихъ ересологовъ см. выше, стр. 167 sq.

на ученіе Василида и его послѣдователей. Климентъ имѣлъ возможность лично сталкиваться съ «василидіанами» въ Александріи, имѣлъ въ рукахъ и книги ихъ, поэтому данныя *Строматъ* представляютъ для насъ исключительную цѣнность. Но, къ сожалѣнію, эти данныя слишкомъ отрывочны, и на основаніи ихъ нельзя возстановить системы Василида, которую, впрочемъ, Климентъ и не предполагалъ излагать, лишь попутно касаясь ея въ своемъ громадномъ трудѣ. Другимъ источникомъ интересныхъ, хотя и краткихъ, свѣдѣній о Василидѣ, слѣдуетъ считать такъ называемые Акты Архелая¹⁾, въ которыхъ ученіе Василида представлено чисто-дуалистическимъ и находящимся въ тѣсной связи съ религіею древнихъ Персовъ.

Упомянутыя свѣдѣнія очень трудно согласовать съ данными Иринея, который, совершенно не понявъ метафизики Василида, приписалъ ему нелѣпое ученіе о богѣ — Абрасаксѣ (*Ἀβρασάξ*, *Абрахас* въ латинскомъ переводѣ Иринеевского текста), властвующемъ надъ 365 небесами; христологическая часть этого ученія сводилась будто-бы къ тому, что вмѣсто Іисуса Христа былъ распятъ Симонъ Киринеянинъ, несшій Его крестъ²⁾: Іисусъ Христосъ передалъ Симону свой вѣншій обликъ, и ввелъ такимъ образомъ всѣхъ въ заблужденіе, Самъ же стоялъ невидимо возлѣ креста, глумясь надъ обманутыми палачами! Такого рода свѣдѣнія могутъ лишь свидѣтельствовать объ усердномъ рвеніи, проявленномъ почтеннымъ Ліонскимъ пастыремъ въ дѣлѣ обличенія ненавистныхъ еретиковъ, но серьезныхъ данныхъ о глубокомъ мистическомъ ученіи Василида конечно въ нихъ искать нечего.

Имя Василида неоднократно упоминается въ сочиненіяхъ Оригена и многихъ другихъ Отцовъ Церкви, но эти ссылки и мимоходомъ брошенныя указанія тоже недостаточно ярко освѣщаютъ суть его системы, не даютъ возможности возстановить ее хотя-бы въ главнѣйшихъ чертахъ. Такимъ образомъ, до середины XIX вѣка надъ именемъ и ученіемъ Василида была опущена непроницаемая завѣса тайны, и европейская наука, воскресившая изученіе древне-христіанскихъ ересей, отчаивалась когда-либо разрѣшить загадку «василидіанства», несмотря на

¹⁾ *Archelai episcopi Liber disputationis adversus Manichaeum*. Мы вернемся далѣе къ этой книгѣ, — важнѣйшему для насъ документу по исторіи манихейства.

²⁾ Матѳ. XXVII, 32. Марк. XV, 21. Лук. XXIII, 26.

громадный интересъ, возбуждаемый этою системою, издревле признанною однимъ изъ главнѣйшихъ теченій гностицизма. Но съ появленіемъ, въ 1851 г. «Философументъ», вопросъ о Василидѣ неожиданно вступилъ въ новый фазисъ, такъ какъ часть седьмой книги этого неоцѣнимаго памятника христіанской ересеологии посвящена именно системѣ Василида, причемъ изложенное здѣсь ученіе не представляетъ никакого сходства съ другими дотолѣ извѣстными данными объ этой загадочной системѣ. Подъ именемъ Василида въ *Философументахъ* излагается чрезвычайно глубокой метафизическій трактатъ о Сущности Божества, съ указаніемъ на то, что василидіанская система основана цѣликомъ на принципахъ Аристотеля. Вопросъ о Василидѣ такимъ образомъ еще усложнился, но теперь уже имъ вновь занялись лучшія силы научнаго міра, и вокругъ него вскорѣ создалась цѣлая литература ученыхъ изслѣдованій ¹⁾.

Ученіе Василида въ передачѣ *Философументъ* основано на монистической идеѣ о Неизъяснимомъ Божествѣ—Отцѣ всего сущаго, а всѣ другія свѣдѣнія объ этой системѣ отмѣчаютъ въ ней принципъ дуализма. Это коренное противорѣчіе вызвало предположеніе, что «василидіанство» *Философументъ* является позднѣйшимъ развитіемъ первоначальнаго ученія Василида, слѣды котораго пришлось-бы искать только у Приния и Климента Александрійскаго. Иные изслѣдователи не прочь были заподозрить въ «василидіанствѣ» Ипполита фальсификацію, высказывая догадку, что авторъ *Философументъ* былъ введенъ въ заблужденіе поддѣлкою василидіанскаго трактата. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на утомительныхъ подробностяхъ этого научнаго спора, отсылая желающихъ къ спеціальной литературѣ о Василидѣ. Здѣсь-же достаточно отмѣтить, что въ настоящее время большинство ученыхъ склоняется къ мнѣнію о возможности примирить противорѣчивыя свѣдѣнія о Василидѣ и изъ сочетанія ихъ извлечь общую схему его ученія. При этомъ слѣдуетъ допустить, что въ *Философументахъ* содержится лишь пересказъ одного василидіанскаго трактата, посвященнаго разъясненію трансцендентальнаго понятія о Божествѣ, а въ остальныхъ данныхъ о Василидѣ уцѣлѣли кое-какіе слѣды его ученія о кос-

¹⁾ См. труды Липсеуса, Цана, Гильгенфельда, Гарнака и др., а также спеціальныя изслѣдованія, напр. Jacobi, *Das Ursprüngliche Basilidianische System*, — G. Uihorn, *Das Basilidianische System*, — Funck, *Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist?* — и мн. др.

мической эволюціи и объ отношеніяхъ Божества къ міру и чело-
вѣка къ Божеству. Въ «василидіанствѣ» *Философуменъ* нѣтъ
ясныхъ указаній на дуализмъ потому, что въ переданномъ
здѣсь трактатѣ содержались лишь разсужденія о Божественной
Сущности въ отношенія ея къ мірозданію и въ особенности къ
міровой этикѣ; дуализмъ-же начинается тамъ, гдѣ возбуждается
вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ. Но идеи Василида о
Первичной Божественной Сущности, сохранныя въ *Филосо-
фуменахъ*, позволяютъ намъ провѣрить сообщенія Иринея о
странномъ василидіанскомъ Богѣ, проявляющемся черезъ 365
небесъ, и здѣсь вдругъ открывается возможность уловить ос-
новную идею Василида, получить хотя-бы смутное представле-
ніе о его богословскихъ и космогоническихъ умозрѣніяхъ. Само
собою разумѣется, что подобное возстановленіе метафизической
системы путемъ тщательнаго сличенія и оцѣнки противорѣчи-
выхъ данныхъ является кропотливымъ трудомъ, подробное разъяс-
неніе котораго можетъ лишь утомить читателя. Мы не будемъ
поэтому вдаваться въ эти подробности, и попытаемся лишь въ
общихъ чертахъ изложить ученіе Василида въ томъ видѣ, въ
какомъ мы можемъ себѣ его представить. Но прежде всего
остановимся на скудныхъ данныхъ о личности великаго гности-
ческаго учителя, о жизни его и дѣятельности.

Василидъ (*Βασίλειδης*, Basilides) былъ, повидимому, родомъ
изъ Сиріи, хотя прямыхъ указаній на это нѣтъ; намъ лишь
сообщаютъ, что онъ былъ въ Антиохіи, вмѣстѣ съ Саторниломъ,
ученикомъ Менандра, въ началѣ II вѣка. Покинувъ Антиохію,
онъ отправился вѣроятно въ Персію: на это пребываніе въ
Персіи мы находимъ указаніе въ «Актахъ Архелая», и не
имѣемъ основанія отвергать эти свѣдѣнія. Можно предположить
съ полною вѣроятностью, что Василидъ, согласно обычаямъ
того времени, бросался во все стороны въ поискахъ за Истиною,
и бродилъ вокругъ всѣхъ очаговъ тайнаго или явнаго познанія.
Наконецъ, этотъ искатель Божества, долго скитавшійся въ
Египтѣ и получившій здѣсь особыя посвященія, поселился въ
Александрію, гдѣ мы застаемъ его въ царствованіе имп. Адри-
ана (117—138) уже во главѣ многочисленной школы послѣ-
дователей; мы даже имѣемъ (въ *Хроникѣ* Евсевія, а также у
Иеронима, *De viris illustribus*, XXI) точную дату выступленія Ва-
силида съ самостоятельнымъ ученіемъ въ Александрію, а именно:
во время возстанія Варкохеба въ Іудеѣ, въ семнадцатый годъ

царствованія Адріана, т. е. въ 133 году. О продолжительности дѣятельности Василида въ Александріи и о времени его смерти мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній. Намъ извѣстно еще только то, что у него былъ сынъ Исидоръ, ревностный послѣдователь своего отца, написавшій нѣсколько трактатовъ въ защиту василидіанскихъ идей: цитаты изъ этихъ сочиненій сохранены намъ Климентомъ Александрійскимъ. Самъ-же Василидъ написалъ двадцать четыре книги *Толкованій* на Евангеліе (Ἐξηγητικά), изъ которыхъ также уцѣлѣло нѣсколько цитатъ въ *Стромахъ* Климента и въ *Актахъ Архелая*; онъ-же слагалъ оды, до насъ не дошедшія. Ему приписывалось также составленіе особаго Евангелія, но мы не знаемъ, было ли то простою компиляціею евангельскихъ текстовъ (вродѣ позднѣйшаго Евангелія Маркіона или Diatessaron Татіана, о которыхъ будетъ рѣчь впереди, или-же Василидъ письменно изложилъ какія-то особыя откровенія (подобно книгѣ «Pistis Sophia»). Послѣднее представляется наиболѣе вѣроятнымъ, такъ какъ Василидъ ссылаясь на особое ученіе о Христѣ, полученное имъ отъ нѣкоего Главкія (Γλαυκίας), который будто-бы состоялъ нѣкогда переводчикомъ при Апостолѣ Петрѣ. Этотъ Главкій не оставилъ никакихъ слѣдовъ въ древне-христіанской традиціи, нѣтъ о немъ упоминаній въ обширной литературѣ преданій объ апостолѣ Петрѣ, поэтому фактъ его существованія подверженъ сильному сомнѣнію; но, съ другой стороны, нѣтъ положительныхъ данныхъ для опроверженія свидѣтельства Василида. Можно допустить, что Василидъ въ годы молодости встрѣчалъ этого Главкія въ Антиохіи, гдѣ, какъ извѣстно, нѣкогда проповѣдывалъ Петръ и могли еще во времена Василида оставаться ученики, помнившіе знаменитаго Апостола. Какъ-бы то ни было, Василидъ утверждалъ, что именно отъ этого Главкія онъ воспринялъ эсотерическое ученіе Петра, скрываемое отъ непосвященныхъ¹⁾.

Кромѣ Главкія, Василидъ, по свидѣтельству Ипполита и Климента Александрійскаго, ссылаясь еще на гностическое евангеліе Матіи²⁾, содержащее, будто-бы, откровенія, полученные отъ Самого Іисуса Христа послѣ Его воскресенія. Мы уже встрѣчались съ этимъ утвержденіемъ гностиковъ, будто

¹⁾ Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.

²⁾ *Philosoph.* VII, 20.

Христость, являясь избраннымъ Своимъ ученикамъ послѣ окончанія Своей земной жизни, открывалъ имъ глубочайшія тайны Богопознанія, и увидимъ далѣе, что согласно традиціи, сохраненной въ гностической книгѣ «Pistis Sophia», три апостола, Тома, Филиппъ и Матѳей, по особому повелѣнію, записывали таинственныя бесѣды воскресшаго Господа съ учениками, удостоенными высшихъ откровеній. Климентъ Александрійскій, повидимому, имѣлъ въ рукахъ евангеліе Матѳея¹⁾; упоминаютъ о немъ Оригенъ²⁾, Евсевій³⁾ и др.; мы знаемъ еще, что на евангеліе Матѳея ссылались также николаиты. Къ сожалѣнію, намъ совершенно неизвѣстно содержаніе этого евангелія, и мы лишены возможности опредѣлить, какія именно черты ученія Василида опирались на авторитетъ Матѳея.

Остается добавить, что Василидъ и его послѣдователи пользовались еще какими-то книгами неизвѣстныхъ намъ пророковъ Варкавы (Βαρκαβας) и Варкофа или Пархора (Βαρκῶφ, Παρχῶρ). Сынъ и ученикъ Василида, Исидоръ, написалъ двѣ книги толкованій на этихъ пророковъ⁴⁾; мы имѣемъ также свѣдѣнія о томъ, что «книга Варкавы» была въ почетѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ гностическихъ сектахъ (напр. у николаитовъ⁵⁾).

Этими указаніями исчерпываются всѣ наши данныя о личности и дѣятельности Василида, если не считать обычныхъ обвиненій въ распущенности и отрицаніи практической морали. Характернымъ обвиненіемъ, выдвигаемымъ ересеологами противъ Василида, былъ упрекъ въ отрицаніи пользы мученичества. Къ разсмотрѣнію этихъ обвиненій мы можемъ приступить лишь по выясненіи взглядовъ Василида на отношеніе Божества къ міру и на міровую драму Богоискательства, а поэтому перейдемъ теперь къ опредѣленію основныхъ очертаній его системы.

Епифаній замѣтилъ, что все міровоззрѣніе Василида имѣло исходной точкой размышленія надъ вопросомъ о происхожденіи зла въ мірѣ⁶⁾. Дѣйствительно, всѣ извѣстныя намъ черты василидианскаго ученія указываютъ на мучительныя усилія раз-

¹⁾ Cf. *Strom.* II, 9; III, 4; VII, 13; объ употребленіи этого евангелія Василидомъ: *ibid.* VII, 17.

²⁾ Cf. Hier. *Hom. I in Luc.*

³⁾ *Hist. Eccl.* III, 25.

⁴⁾ *Strom.* VI, 6.

⁵⁾ Eriph. *Haer.* XXVI, 2. Philastr. *de haer.* c. XXXIII.

⁶⁾ Eriph. *Haer.* XXIV, 6.

рѣшить эту загадку, вѣчно терзающую сознание искателей Божества. Это основное скорбное недоумѣніе передъ проблемой зла наложило на всю систему Василида печать своеобразнаго безотраднато пессимизма. Все сущее страдаетъ и чаеъ избавленія. Но въ этомъ грядущемъ избавленіи Василидъ видѣлъ не радостное озареніе Божественнымъ Свѣтомъ, а лишь безстрастный отдыхъ отъ муки существованія, родъ нирваны. Будущее блаженство лишь *въ отсутствіи желанія*, ибо желаніе есть по существу страданіе неудовлетворенности, — въ отсутствіи всякаго сознанія, ибо сознаніе есть само по себѣ источникъ страданія. И вся природа, все сущее въ мірѣ видимомъ и невидимомъ чаеъ такого возвращенія къ первоначальному безстрастному покою, ибо міръ созданъ изъ смѣшенія чуждыхъ элементовъ, и вся космическая эволюція имѣетъ возделѣнною цѣлью освобожденіе этихъ элементовъ отъ взаимнаго гнета, возвращеніе ихъ въ первобытную сущность, гдѣ нѣтъ ни мучительнаго отдѣленія свѣта отъ тьмы, ни еще болѣе мучительнаго смѣшенія ихъ.

Первичная Незыяснимая Сущность безстрастна, — въ Ней лишь заложены непостижимымъ образомъ сѣмена или потенціи всего того, что впослѣдствіе раздѣляется на духовное и матеріальное, на свѣтъ и тьму, добро и зло и т. д. Та Всеблагая Божественная Сущность, Которая сострадаетъ міру, «лежащему во злѣ», и усиліями Своей благодати постепенно очищаетъ его отъ зла и страданія, присущихъ матеріи, — занимаетъ въ системѣ Василида лишь второстепенное мѣсто. Превыше Ея есть Основной Первичный Принципъ, Непостижимая Сущность, Которая не только чужда всякаго творческаго акта, но даже какъ-бы не существуетъ для міра, ибо Она превыше не только всякой идеи бытія, но даже самого небытія.

«Она была, когда ничего не было; только это *ничего* не относится къ чему-нибудь изъ сущаго (*т. е. къ реальному міру*), но, говоря просто и ясно, безъ всякихъ софизмовъ, Она была до небытія. И когда я говорю *была*, я не хочу сказать, что Она была, но лишь обозначаю свою мысль, говоря, что было преждесущее Ничто. И это не было то, что называется Непзреченнымъ, ибо Непзреченнымъ обозначается Нѣчто, а это даже не Непзреченное, ибо превыше всякаго слова или обозначенія»¹⁾.

¹⁾ *Philosoph.* VII, 20.

На этой мистической идеи Сущности, не воспріемлемой никакимъ разумѣніемъ, построенъ весь дуализмъ Василида. Въ этой таинственной Сущности, обозначаемой еще въ *Философическихъ* наименованіемъ Бога-Не-Сущаго (ὁὐκ ὢν Θεός, popens-Deus), заложено непознаваемое сѣмью всего бывшаго и всего имѣющаго быть, всей медленной и тягостной эволюціи міра духовнаго и матеріальнаго. Изъ этого таинственнаго *Ничто* начинается развитіе идеи Божественной Сущности и другая аналогичная эволюція потенцій бытія, имѣющихъ создать вселенную. Въ Первобытномъ *Ничто* или Богѣ-Не-Сущемъ, безъ мысли, безъ сознанія, безъ воли, безъ рѣшенія зарождается идея *бытія*. И въ Немъ Самомъ, т. е. въ этой невмѣстимой мысленіемъ идеѣ Не-Сущаго-Начала, проявляется Всеобщее Сѣмью или зародышъ всего того, чему суждено развиваться по собственнымъ потенціямъ, безъ опредѣленнаго заранѣе плана. Такъ «Богѣ-Не-Сущій создастъ міръ-не-сущій изъ небытія, заложивъ въ Себѣ Сѣмью, содержащее всѣ сѣмена міра (τοῦ κόσμου παύστερμα)» ¹⁾. Въ этой туманной метафизикѣ мы можемъ уловить смыслъ кажущагося противорѣчія въ ученіи Василида о Божествѣ, представляемомъ здѣсь въ чисто-пантеистическомъ понятіи о первобытной потенціи всего Сущаго, между тѣмъ какъ въ дальнѣйшемъ развитіи василидіанской системы мы видимъ чистый дуализмъ, рѣзкое отдѣленіе понятій духа и матеріи, свѣта и тьмы. На самомъ дѣлѣ, пантеизмъ у Василида—въ трансцендентальной идеѣ Божества *внѣ* всякаго проявленія Его въ мірозданіи; дуализмъ-же начинается тамъ, гдѣ разсматривается міровая эволюція силъ духовныхъ (въ преемствѣ Божественныхъ эманаций отъ Первобытнаго Источника Божественной Сущности до сліянія съ міровымъ сознаніемъ) и матеріальныхъ (въ постепенномъ созданіи реальныхъ образовъ, отъ грубѣйшихъ формъ протоплазмы до высшихъ типовъ носителей сознанія).

Первымъ проявленіемъ таинственнаго Всеобщаго Сѣмени является Непознаваемая Троичная Сущность, обозначаемая мистическимъ наименованіемъ *трехъ Сыновствъ* (ὁ τρίτης, filietas). Это—непостижимые Принципы трехъ Сущностей (Божественной, духовной и матеріальной), въ которыхъ содержится все бытіе. Первое Сыновство есть Невещественная, Непостижимая, Неиме-

¹⁾ *Ibid.* VII, 21.

нуемая Сущность Божества; въ Ней проявляются первичныя Божественныя Эманации: Отецъ (Πατήρ), Умъ (Νοῦς), Слово (Λόγος), Разумъ (Φρόνησις), Сила (Δύναμις), Премудрость (Σοφία), Правосудіе (Δικαιοσύνη) и Миръ (Εἰρήνη)¹. Это — Высшая Восьмерица или *Октоада* Божественныхъ проявленій; въ совокупности ихъ — Непостижимая Божественная Сущность, пребывающая превыше міра, Неизреченная Невещественная Красота, къ Которой стремится все сущее. Второе Сыновство уже не является чистой Идеей. Оно до известной степени отягчено матеріей; это — духовная сущность, средняя между Непостижимымъ Божествомъ и реальнымъ міромъ. Стремясь подняться въ высь и слиться съ Неизреченной Красотой Божественной Идеи, Второе Сыновство производитъ изъ низшаго міра Духъ (т. е. *мировое сознание*), и поддерживается имъ снизу, какъ бы крыльями; такимъ образомъ Оно возносится до Непознаваемой Высшей Октады. Духъ-же остается въ низшей области, соприкасающейся съ матеріальнымъ міромъ, ибо Онъ — продуктъ низшаго міра и принадлежитъ ему. Но какъ сосудъ, наполненный благовоніемъ и затѣмъ опорожненный, сохраняетъ въ себѣ ароматъ, такъ и Духъ, отдѣлившійся отъ Второго Сыновства, сохраняетъ въ себѣ частицы силы и свѣта Божества; оставаясь въ области низшаго міра, Онъ является отблескомъ Высшей Божественной Сущности, и одухотворяющимъ Началомъ въ мірѣ. Третье Сыновство находится въ области реального міра, въ царствѣ матеріи, страждущей и ожидающей освобожденія и очищенія. И это есть «тварь, чающая откровенія», по словамъ Апостола Павла²).

Изъ области этого Третьяго Сыновства, т. е. изъ низшаго міра, гдѣ столкновение и смѣшеніе Божественной Сущности съ матеріальнымъ началомъ (съ потенціями матеріи) даетъ толчокъ къ космической эволюціи, — воздвигается Великій Архонтъ, глава міра (ὁ μέγας Ἀρχὼν, ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου), т. е. высшая космическая сила, принципъ міровой энергіи, управляющей эволюціею матеріи. Великій Архонтъ производитъ себѣ Сына (первое творческое проявленіе) и съ нимъ и шестью послѣдующими эманациями (наименованія конхъ намъ не сохранены)

¹) Последнія два наименованія почему-то опущены Иринеемъ, и дополнены изъ *Строматы* Климента Александрійскаго (IV, 25).

²) Римл. VIII, 19.

образуетъ Вторую Огдоаду¹⁾), содержащую въ потенціи всѣ зиждительныя силы вселенной. Изъ этой таинственной Огдоады происходитъ, въ порядкѣ преемственныхъ эманаций, постепенное выдѣленіе космическихъ силъ, до мистическаго числа 365; изъ нихъ семь послѣднихъ силъ образуютъ низшую *Геддомаду* или *Седмерицу* и управляютъ нашимъ видимымъ міромъ. Мы узнаемъ въ нихъ міровыя силы, олицетворенныя семью планетами и знакомыя намъ по другимъ гностическимъ системамъ; у Василида также одна изъ нихъ отождествляется съ ветхозавѣтнымъ Деміургомъ, давшимъ законъ Моисею и возвыщеннымъ пророками²⁾). Общее-же число 365 космическихъ силъ, или сферъ (или «небесъ», по нинвей термінологіи Иринея) обозначается таинственнымъ словомъ Αβρασαξ . Это слово отнюдь не является какимъ-либо собственнымъ именемъ Божества, какъ думалъ Иринея: оно лишь обозначаетъ совокупность Творческихъ силъ, проявляющихся во вселенной, и разгадка его смысла въ томъ, что по цифровому значенію буквъ греческаго алфавита сумма буквъ слова Αβρασαξ равнялась цифрѣ 365: $\alpha=1, \beta=2, \rho=100, \alpha=1, \sigma=200, \alpha=1, \xi=60$. Общая сумма=365.

Это число 365 имѣло астрономическое значеніе. Иринея говоритъ, что василидіане учили объ аналогіи числа дней въ году съ числомъ ихъ «небесъ», и за нимъ большинство ересеологовъ указываетъ на цифру годовыхъ дней, какъ на ключъ къ пониманію василидіанской космологіи. Но мы вправѣ предположить, что число 365 относилось не только къ количеству дней въ году, но и къ инымъ, неизвѣстнымъ намъ вычисленіямъ въ области высшихъ сферъ космоса. Всѣ мистическія ученія разсматривали низшій міръ, какъ отраженіе высшаго, согласно закону аналогіи. На основаніи этого закона, число суточныхъ оборотовъ въ году, т. е. цифра, опредѣляющая отношеніе земли къ солнцу, должна была соответствовать какому-то

¹⁾ Возможно, что эта низшая Огдоада была у Василида не второй, а третьей, и что василидіанская система, построенная цѣлкомъ на обычномъ въ древней мистикѣ законѣ аналогіи, предполагала такую-же Огдоаду эманаций въ среднемъ мірѣ Второго Сыновства, хотя ересеологическіе источники объ этомъ умалчиваютъ.

²⁾ Въ этомъ мѣстѣ наиболѣе расходятся данныя нашихъ ересеологическихъ документовъ: по Иринею выдѣленіе 365 космическихъ силъ происходитъ не изъ низшей Огдоады Великаго Архона (о которомъ Иринея вовсе не упоминаетъ), а непосредственно изъ Высшей Огдоады Непознаваемаго Божества.

численному проявленію высшихъ силъ, недоступныхъ разумѣнію непосвященныхъ. Это число—365—имѣло мистическое значеніе во многихъ древнихъ культахъ, прикрывавшихъ замысловатой символикой тайныя астрономическія наблюденія,—какъ напримѣръ въ орфическихъ таинствахъ¹⁾ и въ митраизмѣ. Нельзя не вспомнить, что самое имя эллинизированнаго Митры, *Mēthras*,—имѣло точно такое-же численное значеніе: $\mu = 40$, $\epsilon = 5$, $\iota = 10$, $\vartheta = 9$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\varsigma = 200$. Общая сумма $= 365$ ²⁾.

Древніе писатели знали объ этомъ значеніи имени Митры, и нѣкоторые изъ нихъ, не ослѣвленные пристрастіемъ ересеологовъ, высказывали, что Василидъ своимъ словомъ *Ἀβρααζ* хотѣлъ выразить именно то мистическое понятіе, которое скрывалось подъ наименованіемъ Митры³⁾. Что касается самого способа выраженія путемъ вычисления цифрового значенія буквъ, составляющихъ слово, то этотъ способъ былъ распространенъ въ мистическихъ кругахъ эллинской мысли уже съ глубокой древности; достаточно назвать хотя бы примѣръ Пифагора и его послѣдователей. У пифагорейцевъ всякія разсужденія о трансцендентальныхъ предметахъ заканчивались ссылкой на великаго Учителя, съ почтительными словами: «Онъ Самъ сказалъ» (*αὐτός ἔφα*, *ipse dixit*); въ этомъ выраженіи, на первый взглядъ, видно лишь глубокое благоговѣніе къ памяти Пифагора (котораго именно изъ уваженія избѣгали называть по имени, согласно древнему обычаю), но на самомъ дѣлѣ оно имѣло сакральное значеніе, и содержало въ краткой формулѣ суть пифагорейской мистики. Если каждую изъ буквъ, составляющихъ слова *αὐτός ἔφα*, замѣнить цифрою, обозначающей ея мѣсто въ порядкѣ греческаго алфавита:

$\alpha = 1$, $\upsilon = 20$, $\tau = 19$, $\omicron = 15$, $\sigma = 18$, $\epsilon = 5$, $\varphi = 21$, $\alpha = 1$,

то сумма ихъ составитъ цифру 100, т. е. квадратъ 10, мисти-

¹⁾ Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, I, 364, 597 sq.

²⁾ См. выше, ч. I, стр. 49.

³⁾ Cf. Hieron. *In Amos*, III: «Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβρααζ, et eundem secundum graecas litteras et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μēθρας». Тоже въ *Актахъ Архелая*: «Basilides quoque de hac impietate descendit, qui tot Deus simulat esse, quot dies in anno sunt, et de his quasi minutalibus unam summam divinitatis efficit et appellat Mithram, siquidem iuxta computationem graecarum litterarum Mithras anni numerum habet» (*Acta Arch.* c. LXVIII).

ческаго числа, въ которомъ пифагорейцы сосредоточивали суть своихъ символическихъ созерцаній.

У Василидианъ-же мистическое значеніе слова *Αβρααξ* заключалось въ обозначеніи *проявленій Творческихъ силъ Божества въ міръ*, полноты Зиджительной Силы, творящей реальный міръ и одухотворяющей эволюцію сознанія изъ низшей матеріи въ высшую область Духа. Это — міровая *воля*, направляющая эволюцію мірового сознанія, и соприкасающаяся съ Непознаваемой Сущностью Божества. Замѣтимъ, что это слово *Αβρααξ* употреблялось въ магическихъ заклинаніяхъ внѣ круга послѣдователей Василида: въ археологіи извѣстны многіе древніе амулеты и талисманы, на которыхъ выгравировано это слово, но принадлежность коихъ василидианской сектѣ большинствомъ ученыхъ безусловно отрицается. Можно предположить, что слово *Αβρααξ* или *Αβραξας* было вообще извѣстно (какъ символъ власти надъ элементарными силами природы) въ древней народной магіи, и было оттуда заимствовано Василидомъ въ виду численнаго значенія составляющихъ его буквъ.

Но вернемся къ метафизикѣ Василида и къ дальнѣйшему развитію его системы.

Мы видѣли, что Третье Сыновство, т. е. низшее проявленіе Божественной Сущности, слито съ матеріальнымъ началомъ, а изшедшія изъ него космическія силы создали реальный міръ и управляютъ законами природы. Но Божественная Сущность, заключенная въ матеріи, томится въ ней и жаждетъ освобожденія отъ этихъ низшихъ міровыхъ законовъ, чуждая возможность отрѣшиться отъ узъ и вознестись къ Непознаваемому свѣту и свободѣ Божества. «Чаяніе бо твари откровенія сыновъ Божіихъ часть ¹⁾». Это откровеніе высшаго познанія, дарующаго свободу, принесъ въ міръ Христосъ.

Повидимому, въ системѣ Василида Христосъ былъ проявленіемъ Перворожденнаго Ума (*Νοῦς*) Высшей Огдоады, а не Логоса. Онъ снизшелъ къ міру, пройдя черезъ всѣ «небеса» (т. е. таинственныя сферы бытія) подъ мистическимъ именемъ *Καὐλακω* ²⁾; черезъ низшую Гебдомаду Онъ сошелъ на человѣка —

¹⁾ Римл. VIII, 19.

²⁾ Это мѣсто василидианской системы крайне темно; мы не могли однако здѣсь не отмѣтить употребленіе слова *Καὐλακω*, въ виду того, что это загадочное слово встрѣчалось, въ видѣ призыва къ Непознаваемой Божественной Сущности, у наасеновъ (*Philosoph.* V, 8), а также у николантовъ (*Epiph. Haer.* XXV, *Philast. haer.* XXXIII). Смыслъ этого слова не разъясненъ.

Иисуса, соединившись съ нимъ при крещеніи его въ Иорданѣ (оттого, по свидѣтельствѣ Блимента Александрійскаго¹⁾, василидіане особенно чтили день Крещенія Господня, и торжественно его праздновали). Однако наши свѣдѣнія о христологіи Василида настолько противорѣчивы, что мы не можемъ съ точностью установить, какъ представлялъ онъ себѣ сочетаніе Христа съ Иисусомъ, и былъ ли для него Иисусъ живымъ человѣкомъ или только призрачнымъ явленіемъ. По даннымъ однихъ ересеологовъ, Василидъ держался чисто-докетическаго взгляда на Иисуса Христа, полагая, что внѣшняя оболочка Его была призрачной; по другимъ, онъ признавалъ явленіе Иисуса Христа реальнымъ, но и тутъ ересеологическіе документы впадали въ противорѣчіе при изложеніи возрѣній Василида на страданія и крестную смерть Иисуса Христа: по однимъ, какъ мы видѣли, вмѣсто Иисуса былъ распятъ Симонъ Киринеянинъ (1), а по другимъ на крестѣ умеръ человѣкъ — Иисусъ, Христосъ-же, отдѣлившись отъ него до крестныхъ страданій, вознесся къ Непостижимой Сущности Божества. Примирить эти разногласія нѣтъ возможности; слѣдуетъ однако отмѣтить, что первая версія, основанная на чистомъ докетизмѣ, всего болѣе соотвѣтствуетъ общей схемѣ мистическаго ученія Василида. Какъ бы то ни было, Василидъ не придавалъ особеннаго значенія крестнымъ страданіямъ Иисуса и во всякомъ случаѣ отрицалъ возможность страданія для Христа: если даже онъ допускалъ реальное соединеніе Христа, Отраженія Высшаго Божества, съ Иисусомъ, то лишь до момента человѣческихъ страданій Иисуса, до которыхъ послѣдній былъ покинутъ Христомъ, а человѣческое естество его распалось, послѣ смерти, на составные элементы психики и грубой матеріи. Вѣръ въ Распятаго Господа не было мѣста въ системѣ Василида; по его словамъ, эта вѣра была достойна только рабовъ низшихъ космическихъ силъ.

Смыслъ-же явленія Христа, по этой системѣ, заключался въ возвѣщеніи міру Истиннаго Высшаго Божества. Этимъ откровеніемъ получаетъ спасеніе и очищеніе все Третье Сынство, все міровое сознаніе, отнынѣ тянущееся въ неудержимомъ порывѣ къ Божественному Очагу Непзлыснимаго Свѣта и Красоты. Какъ нефть воспламеняется отъ близости огня, такъ сознаніе воспринимаетъ Идею Божественной Сущности, и прони-

¹⁾ *Strom*, I, 21.

кается ею, и жаждетъ сліянiя съ нею ¹⁾). Такимъ образомъ, съ пришествіемъ Христа завершилась эволюція, медленно освобождающая части Божества отъ гнета матерiи. Познавъ свою истинную сущность, эти частицы отдѣляются отъ чуждыхъ имъ элементовъ матерiи, и возносятся въ высъ къ Непостижимому Божеству. Когда всѣ элементы духа и матерiи будутъ наконецъ раздѣлены, когда частицы Божества, вернувшись къ Первобытному Источнику, будутъ освобождены отъ мучительныхъ исканій и найдутъ конечное удовлетвореніе, когда все сознаніе очистится отъ гнета *хотѣнія* и воли и найдетъ спокойствіе въ безстрастномъ мирѣ Божества, тогда наступитъ конецъ міровой драмы. На мѣстѣ страждущаго бытія воцарится неизъяснимое *великое невѣдѣніе* (ἡ μεγάλη ἄγνοια).

Такова въ общихъ чертахъ схема этого безотраднaго ученiя, напоминающаго буддiйскiй пессимизмъ. Повторяемъ, въ системѣ Василида отсутствовала *радость* ожиданiя Божественнаго озаренiя, грядущаго сліянiя съ Божествомъ. Миръ есть зло, всякое бытіе является страданіемъ, но конецъ этого страданiя только въ небытіи и въ невѣдѣніи.

Изъ этого глубоко-продуманнаго пессимизма вытекала и вся этическая сторона міровозрѣнiя Василида. Онъ училъ презрѣнію къ плотн, не только къ ея низшимъ, чисто матеріальнымъ потребностямъ, но даже къ нѣкоторымъ ея духовнымъ запросамъ, т. е. къ житейской морали. Такъ, онъ относился пренебрежительно къ идеализаціи мученичества и къ фанатизму, предпочитавшему смерть какой-либо уступкѣ во внѣшнемъ обрядѣ; такимъ фанатикамъ Василидъ бросалъ упрекъ въ забвенiи словъ апостола Павла, учившаго презрѣнію къ мелочамъ религіознаго сознанiя, допускавшаго даже употребленіе въ пищу оскверненнаго мяса отъ языческихъ жертвоприношенiй, ибо «идолъ ничтоже есть» ²⁾). Повидимому, Василидъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отрицалъ пользу открытаго исповѣданiя вѣры передъ лицомъ гонителей, но это отрицаніе вытекало не изъ страха передъ мучительной казнью, а изъ глубокаго пренебреженiя къ людскому мнѣнію. Къ чему страдать изъ-за понятiй, недоступныхъ толпѣ? Василидъ отрицалъ пользу мученичества изъ обращенiя къ нѣкоторымъ фанатикамъ, замѣнявшимъ вдумчивое

¹⁾ *Philosoph.* VII, 25.

²⁾ I Кор. VIII, 4. См. также I Кор. X. 25—29.

созерцаніе тайнъ христіанства кичливымъ и вызывающимъ отношеніемъ къ судебной власти. То-же высокомѣрное пренебреженіе къ людской похвалѣ сказывалось и въ отношеніи Василида къ браку; требуя отъ высшихъ посвященныхъ безусловнаго аскетизма, онъ не примѣнялъ этихъ требованій къ толпѣ, и допускалъ брачное состояніе для того, кто, по евангельскому выраженію, «не можетъ вмѣстить» ¹⁾; эту презрительную терпимость онъ подкрѣплялъ ссылками на евангелія и на слова ап. Павла ²⁾.

Эти-же мысли проводились Исидоромъ, сыномъ Василида, въ трактатѣ, озаглавленномъ 'Ηθικά. Климентъ Александрійскій сохранилъ намъ отрывокъ изъ этого трактата, гдѣ высмѣиваются добродѣтельные хвастуны, и истинный аскетизмъ характеризуется, какъ воздержаніе не изъ гордыни, а изъ нежеланія отвлекаться отъ высшихъ созерцаній ³⁾.

Повидимому, Василидъ вообще придавалъ больше значенія помысламъ и намѣреніямъ, нежели поступкамъ. Его брезгливое снисхожденіе къ человѣческой немощи вытекало изъ сознанія недоступности совершенства для человѣка; очищеніе плоти, по его мысли, совершается постепенно, въ медленной эволюціи отъ низшаго сознанія къ высшему, до «дематеріализаціи» плоти. Василидъ придерживался идеи переселенія душъ, дополняя ее любопытною теоріею о душевныхъ придаткахъ, переносимыхъ человѣкомъ изъ одной индивидуальности въ другую. Согласно этой теоріи, душа (или сознаніе), какъ продуктъ первобытнаго смѣшенія противоположныхъ элементовъ, носитъ въ себѣ потенціи всего матеріальнаго бытія, всѣхъ формулъ жизни; въ низшихъ существованіяхъ развиваются поэтому низшія потенціи (напр. животной жизни), а съ переходомъ въ высшія условія существованія (т. е. въ человѣческую природу) развиваются потенціи высшаго сознанія и отвлеченнаго мышленія, но при этомъ сохраняются, въ видѣ придатковъ, слѣды бывшихъ инстинктовъ и низшихъ проявленій сознанія. Поэтому въ душѣ каждаго человѣка есть, напримѣръ, частица звѣриной психики; мало того, въ ней сохраняются слѣды природы неорганической, пережитки былого существованія, напримѣръ, подъ видомъ металла. Климентъ Александрійскій говорилъ, что по представле-

¹⁾ Матѳ. XIX, 11—12.

²⁾ I Кор. VII, 1—2, 6—9 и пр.

³⁾ Strom. III, 1. Epiph. Haer. XXXII, 4.

нію Василида человѣкъ подобенъ Троянскому деревянному коню, вмѣщавшему въ своихъ нѣдрахъ множество людей ¹⁾). Этой теоріей «душевныхъ придатковъ» Василидъ стремился объяснить наличность низшихъ потребностей и страстей въ человѣкѣ, достигшемъ высокой даже степени духовнаго совершенства, и въ ней-же видѣлъ разрѣшеніе вопроса о свободѣ воли. Исидоръ, написавшій въ защиту этой идеи цѣлый трактатъ *Περὶ προσφθοῦς ψυχῆς*, доказывалъ, что если душа человѣка представляетъ нѣчто цѣльное, то вопросъ объ отвѣтственности за поступки и побужденія неразрѣшимъ, ибо всякій могъ-бы сослаться на непреодолимые искушенія плоти и говорить: «я былъ вовлеченъ, я не могъ устоять»; между тѣмъ, если признать, что психика складается изъ пережитковъ былыхъ индивидуальностей, то долгъ человѣка передъ собственной совѣстью ясенъ: онъ обязанъ стремиться къ развитію своихъ духовныхъ потенцій, къ полному очищенію отъ наслоеній прошлаго ²⁾).

Это медленное очищеніе совершается исключительно черезъ напряженіе воли къ освобожденію отъ плотской скверны, безъ всякаго содѣйствія извнѣ, т. е. безъ помощи Божественной благодати, которую признаетъ церковная догматика. При этомъ слѣдуетъ помнить, что нерадѣніе въ выполненіи этого долга самосовершенствованія сказывается на дальнѣйшемъ пути, въ новой индивидуальности; все содѣянное человѣкомъ въ одной жизни приноситъ свои плоды въ слѣдующемъ существованіи, какъ изъ всякой причины вытекаетъ неизбѣжное слѣдствіе, — и въ этомъ смыслѣ толковалъ Василидъ ветхозавѣтные тексты о Богѣ «взыскающемъ грѣхи до третьяго и четвертаго поколѣнія» ³⁾). Если вспомнить, что по системѣ Василида ветхозавѣтный Богъ олицетворяетъ одну изъ космическихъ силъ, управляющихъ законами природы, то ясно, что здѣсь разумѣается именно неизбѣжность мірового закона, взыскающаго послѣдствія всего того, что заложено въ человѣческомъ сознаніи. Замѣтимъ кстаті, что свою теорію метемпсихозы и постепеннаго очищенія души отъ низшихъ придатковъ Василидъ прилагалъ также къ разьясненію своего отрицательнаго взгляда на мученичество, и утверждалъ, что страданія и мученическая смерть могли

¹⁾ *Strom.* II, 20.

²⁾ *Ibid.* I, cit.

³⁾ *Исх.* XX, 5; XXXIV, 7. *Чис.* XIV, 18. *Второз.* V, 9. Cf. *Clem. Alex. Excerpta ex Theod.* XXVIII.

являться законною карою за прежде содѣянные проступки и потому не подлежать идеализаціи¹⁾.

Изъ приведенныхъ мнѣній Василида ясно, что онъ не могъ не отвергать принятой Церковью идеи о воскресеніи плоти. Духъ стремится къ полному освобожденію отъ матеріи; постепенно развивая свои высшія потенціи, онъ достигаетъ возжелѣннаго очищенія, и въ полнотѣ познанія приближается къ Непознаваемой Сущности Божества. А матерія, отдѣленная отъ чуждыхъ ей элементовъ Духа, упадетъ въ безформенное состояніе, въ бездну покоя и невѣднія.

Мы остановились подолгу на этической сторонѣ системы Василида, чтобы выяснитъ еще разъ всю несостоятельность обвиненій въ безыравственности, такъ легковѣрно повторяемыхъ ересеологами. При вдумчивомъ разборѣ всѣхъ данныхъ о василидіанствѣ, передъ нами развертывается величавая и глубокая метафизическая система, логическимъ выводомъ которой было презрѣніе къ плоти и гордый аскетизмъ. Но эти выводы были ясны немногимъ, это глубокое міросозерцаніе не могло быть удѣломъ широкихъ массъ. Эти массы впрочемъ и не имѣлись въ виду: Василидъ со свойственнымъ ему горделивымъ пренебреженіемъ къ мнѣнію толпы заявлялъ, что ученіе его доступно только развѣ одному человѣку изъ тысячи и двумъ изъ десяти тысячъ, и послѣдователямъ своимъ онъ давалъ девизъ: «знай всѣхъ, тебя же пусть никто не знаетъ»²⁾. И ученію своему онъ придавалъ характеръ строгаго посвященія, налагая на испытуемыхъ тяжкій пноагорейскій искусь пятилѣтняго молчанія...

Несмотря на столь тяжелыя условія посвященія, ученіе Василида было очень распространено; изъ Александріи оно перекинулось въ Римъ, было извѣстно даже въ далекой и дикой Испаніи, гдѣ, по свидѣтельству Иеронима³⁾, оно пустило прочныя корни и повліяло на развитіе позднѣйшаго, также съ Востока занесеннаго, дуалистическаго ученія присклліанитовъ. Но главное значеніе василидіанства въ исторіи гностическихъ идей заключается въ томъ вліяніи, которое оно оказало на развитіе и успѣхъ валентиніанства, — главнѣйшаго теченія гностицизма, —

¹⁾ Clem. Alex. *Strom.* IV, 12.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXIV, 6. Epirh. *Haer.*, XXIV, 5; и др.

³⁾ *De vir. ill.* CXXI. Ep. LXXV (*ad Theodor.*), 3, и въ др. мѣстахъ.

а въ послѣдствіи и манихейства. Образъ Василида не занимаетъ на первомъ планѣ исторіи христіанства такого выдающагося положенія, какъ Валентинъ или Маркіонъ, но его величавая тѣнь заполняетъ весь фонъ этой исторіи II вѣка, вѣка полного расцвѣта гностическихъ идей. Загадочный образъ мыслителя—молчальника, говорившаго «для одного изъ тысячи» и обладавшаго странной притягательной силой, донынѣ неустойчиво влечетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя, и по мѣрѣ выясненія истинныхъ чертаній его ученія, столь безнадежно запутаннаго древними ересеологами, все ближе и дороже вѣсѣмъ искателямъ истины становится этотъ образъ таинственнаго Богоискателя, терзавшагося надъ разрѣшеніемъ вѣчнаго вопроса мірового зла...

Карпократъ.

Iren. *Adv. haer.* I, XXV; XXVI, 2; XXVIII, 2; II, XXXI—XXXII.

Philosoph. VII, 32.

Clem. Alex. *Strom.* III, 2 sq.

Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 7.

Orig. *C. Cels.* V, 62, 64.

Epiph. *Haer.* XXVII; XXXII, 3—6; LXIII, 1.

Theod. *Haer. fab. comp.* I, 5.

Philastr. *de haer.* c. XXXV, LVII.

August. *De haer.* c. VII.

Prædest. c. VII.

Tertull. *De anima* XXIII, XXXV.

Ps. Tertull. c. IX.

и др.

Послѣ Василида намъ надлежало-бы перейти къ знаменитому гностическому учителю, въ системѣ котораго идея Божественныхъ эманаций достигла полнѣйшаго развитія, — т. е. къ Валентину, но мы сперва остановимся на другомъ гностикѣ, современникѣ и согражданинѣ Василида, давшемъ своеобразное развитіе василидіанской идеѣ переселенія душъ и постепеннаго очищенія отъ пережитковъ низшей психики.

То былъ Карпократъ (*Καρποκράτης* или *Καρποκράς*¹⁾), Carpocrates, Carpcras²⁾), учившій, какъ и Василидъ, въ Александріи

¹⁾ У Епифанія.

²⁾ У Филастрия.

въ царствованіе имп. Адріана. Наши свѣдѣнія о личности этого ересеучителя и объ основныхъ чертахъ его міросозерцанія отлѣчаются прискорбною скудостью. Иринея посвятилъ ему въ своемъ трудѣ противъ ересей небольшую страницу, содержаніе которой пересказывается всѣми другими ересеологами съ самыми незначительными варіантами. Одинъ лишь Климентъ Александрійскій вноситъ сюда нѣсколько новыхъ данныхъ, но онѣ относятся къ сыну Карпократа, и мы коснемся ихъ далѣе. Самъ-же Карпократь обратилъ на себя вниманіе всѣхъ ересеологовъ не столько метафизической, сколько этической стороною своего ученія: его этика подверглась самымъ рѣзкимъ нападкамъ, и основанная имъ секта раздѣлила съ николантами и каннитами печальную участь стать мишенью самыхъ ужасныхъ обвиненій въ развратѣ, въ устройствѣ чудовищныхъ оргій и т. п. Эти обвиненія, единогласно сообщаемыя всѣми ересеологами, могли-бы наконецъ заставить предположить, что здѣсь, дѣйствительно, недоразумѣнія нѣтъ и что карпократіане были просто религіозными изуверами. Но тутъ выступаетъ въ защиту ихъ, какъ это ни странно, самъ Иринея Ліонскій, заявившій самымъ рѣшительнымъ образомъ, что онъ не придавалъ вѣры слухамъ о безобразіяхъ, якобы творившихся у карпократіанъ: «*Et si quidem fiant haec apud eos, quae sunt irreligiosa, et injusta, et vetita, ego nequaquam credam*»¹⁾. Мы столько разъ отмѣчали готовность Иринея принимать безъ всякой провѣрки зловныя клеветы противъ ненавистныхъ ему еретиковъ, что въ данномъ случаѣ его свидѣтельство въ пользу Карпократа и его послѣдователей имѣетъ для насъ огромное значеніе; нельзя сомнѣваться въ томъ, что ліонскій пастырь имѣлъ серьезныя основанія признавать обвиненія, возводимыя противъ карпократіанъ, лживыми, и совѣсть не позволила ему объ этомъ умолчать. Весьма характерно, что позднѣйшіе ересеологи, повторяя одинъ за другимъ эти страшныя обвиненія, обходили молчаніемъ знаменательную оговорку Иринея; упоминаетъ о ней одинъ лишь Осодоритъ²⁾).

Для разъясненія вопроса объ этической сторонѣ ученія Карпократа мы должны, какъ всегда, обратиться сперва къ богословской и космогонической части его системы, и поны-

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXV, 5.

²⁾ *Haer. fab. comp.* I, 5.

таться уловить ихъ схему; лишь выясненіе карпократіанскаго взгляда на отношеніе Божества къ міру позволитъ намъ опредѣлить и формулы этики Карпократа, т. е. взгляды его на отношеніе міра и человѣка къ Божеству.

Подобно системѣ Василида, ученіе Карпократа являлось попыткой разрѣшить проблему зла. Но изъ этой общей исходной точки оба мыслителя пришли къ противоположнымъ выводамъ. Карпократъ остался чуждъ дуализму Василида, и основалъ свое ученіе на идеѣ Единой Всеблагой Божественной Сущности. Слѣдуетъ замѣтить, что въ системѣ Карпократа сказалось сильное вліяніе пифагорейства, и ученіе его объ Единой Сущности Божества ближе всего подходитъ къ пифагорейскому представленію о Монадѣ, какъ первоисточникѣ всего сущаго: Ἀρχὴ ἁπλῶτων Μονάδων¹⁾. Единая Сущность Карпократа, называемая имъ Отцомъ Нерожденнымъ (Ingenitus Pater) и Непознаваемымъ (ἄγνωστος), вполне совершенна: нѣтъ въ Ней тѣневой стороны, измышленной дуалистами. Идея Ея является благимъ принципомъ всего; все изъ Нея исходитъ и къ Ней возвращается. Но подобная формула Единого Божественнаго Принципа неизбежно приводитъ къ обостренію вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ, создавшемся изъ этого Всеблагаго Единого Первоисточника. Мы знаемъ, что въ позднѣйшей христіанской Церкви, окончательно воспріявшей догматъ о Единомъ Всеблагомъ Творцѣ и Вседержителѣ, гениальнѣйшіе мыслители и богословы терзались надъ разъясненіемъ вопроса о томъ, что Богъ—не Виновникъ зла въ мірѣ, и о примиреніи неизбежности зла съ свободной волей человѣка... Эта-же мучительная дилемма привела Карпократа къ отрицанію зла, какъ такового. По этой теоріи, добра и зла въ собственномъ смыслѣ не существуетъ,—то лишь условныя понятія, измышленныя людьми, и не имѣющія реальнаго значенія. То, что мы называемъ зломъ, есть лишь неизбежное послѣдствіе матеріальнаго существованія, но матерія сама по себѣ не есть зло: она — только низшая степень бытія, наиболѣе отдаленная отъ Божественнаго Первоисточника и получившая свои формулы отъ низшихъ космическихъ силъ. Въ этихъ ангелахъ — создателяхъ матеріальнаго міра мы безъ труда узнаемъ «низшихъ демиурговъ» всѣхъ гностическихъ системъ; у Карпократа ими завершается длинный

¹⁾ Diog. Laert. VIII, 25.

рядъ Божественныхъ эманаций, проявляющихся въ преемственномъ порядкѣ и наконецъ сливающихся съ міровымъ сознаниемъ. Міръ, созданный низшими деміургами, содержитъ отблескъ или частицу Высшей Божественной Сущности, заключенную въ грубое матеріальное естество и подчиненную законамъ матеріи. Отсюда—медленная эволюція, цѣль которой въ освобожденіи духовной сущности отъ гнета плоти и ея законовъ. Здѣсь мы видимъ нѣкоторое противорѣчіе (откуда такой антагонизмъ между духомъ и плотью, разъ они оба—созданіе Той-же Единой Всеблагой Первопричины?), разъясненіе котораго, къ сожалѣнію, намъ не дано. Мало понятна намъ также теорія Карпократа о душахъ перорожденныхъ, пребывающихъ въ близости (ἐν τῇ περιφορᾷ) Непознаваемого Отца и при вступленіи въ тѣлесную оболочку утрачивающихъ воспоминаніе былого познанія; наши краткія свѣдѣнія объ ученіи Карпократа не позволяютъ намъ возстановить его идеи о происхожденіи человѣческой души и о вселеніи ея въ тѣло. Какъ бы то ни было, душа человѣка является носительницею Божественнаго начала. Но она облечена въ плоть и поэтому подчиняется всѣмъ условіямъ тѣлеснаго существованія, всѣмъ законамъ природы; она должна въ тѣлесной оболочкѣ пройти черезъ тягостную эволюцію, для постепеннаго очищенія и возвращенія къ Первобытному Источнику. Заключенная въ земную оболочку душа находится во власти низшихъ ангеловъ — міродержителей; цѣль-же этого земного существованія—разрушеніе власти деміурговъ и полное освобожденіе духовной сущности, томящейся въ низшемъ мірѣ. Но эта завѣтная цѣль можетъ быть достигнута лишь послѣ того, какъ духовная сущность выполнила весь кругъ обязанностей передъ низшей природой, ибо космическіе законы неумолимы и неизбѣжны; во исполненіе ихъ каждой душѣ приходится пройти черезъ всѣ условія земнаго существованія и черезъ всѣ ощущенія плоти.

Вотъ эта теорія неизбѣжности всѣхъ испытаній и ощущеній плоти дала поводъ думать, будто карпократіане учили о необходимости испробовать всѣ доступныя ощущенія, и проповѣдывали сознательный развратъ, будто-бы въ цѣляхъ укрѣпленія духа черезъ удовлетвореніе всѣхъ нормальныхъ и даже извращенныхъ потребностей плоти. На самомъ дѣлѣ, карпократіане говорили не о желательности пріобрѣтенія столь разносторонняго жизненнаго опыта, да еще въ теченіе одной человѣческой

жизни, а о томъ, что это прохожденіе черезъ всѣ искусы и потребности плоти неизбѣжно совершается въ каждой индивидуальности, но не сразу, а въ теченіе долгаго ряда послѣдовательныхъ существованій, причемъ въ каждое новое свое воплощеніе человѣкъ безсознательно вноситъ опытъ прежнихъ переживаній, вмѣстѣ съ тоскливымъ стремленіемъ къ полному очищенію. Въ этихъ послѣдовательныхъ воплощеніяхъ душа закаляется, сознаніе расширяется, познаетъ истинную суть міровыхъ законовъ и научается презирать низшихъ деміурговъ. Тогда человѣкъ, съ помощью развѣвшейся въ немъ свободной воли, можетъ начать борьбу противъ деміурговъ и противъ своего собственнаго низшаго естества; упорными усиліями онъ добивается побѣды, т. е. освобожденія отъ законовъ плоти, и полного одухотворенія. Но эта побѣда дается не легко: много разъ приходится человѣку вступать вновь на жизненное поприще, и въ новомъ тѣлѣ искать свѣжихъ силъ для продолженія борьбы съ низшей природой. Пока онъ не свершилъ всего, что присуще низшему естеству, онъ не можетъ оторваться отъ матеріи. Эта теорія міровой необходимости выражалась аллегорически въ образѣ міродержителей — деміурговъ, не выпускающихъ человѣческую душу изъ своей власти, пока она не завершитъ круга плотскихъ условностей: если что-либо осталось невыполненнымъ, то низшіе міродержители влекутъ эту душу къ своему начальнику, старшему деміургу (подъ которымъ, по-видимому, слѣдуетъ разумѣть ветхозавѣтнаго Бога), и онъ принуждаетъ ее войти въ новое тѣло для завершенія земнаго существованія. На эту тайну, по мнѣнію карпократіанъ, указывала евангельская притча о должникѣ, котораго судія сажаетъ въ темницу пока онъ не отдастъ своего долга до послѣдней полшки ¹⁾; по карпократіанскому толкованію должникъ изображаетъ человѣческую душу, судія — міродержителя-деміурга, а темница — новое тѣло, въ которое должна вселиться душа для выполненія дальнѣйшихъ условій матеріальной жизни. Только «отдавъ» матеріи все, что связано съ тѣлеснымъ существованіемъ, душа получитъ полную свободу и возможность возвыситься надъ космическими силами для возвращенія къ Божественному Первоисточнику. Для тѣль-же, конечно, нѣтъ никакого воскре-

¹⁾ Матѳ. V, 25—26. Лук. XII, 58—59.

сенія: они распадаются, обреченныя на дезинтеграцію вмѣстѣ со всею матеріею.

Мы до сихъ поръ не касались христологической стороны ученія Карпократа, потому что эта сторона занимала лишь второстепенное мѣсто въ его системѣ. По крайней мѣрѣ, въ нашихъ ересологическихъ источникахъ нѣтъ указаній на то, чтобы у Карпократа появлялась обычная у гностиковъ идея Высшаго Христа, какъ непосредственной эманации Непознаваемаго Божественнаго Принципа; отсутствуетъ у него и ученіе о мистическомъ сочетаніи Высшаго Христа съ человѣкомъ.—Иисусомъ. По системѣ Карпократа, Иисусъ былъ простымъ человѣкомъ, сыномъ Іосифа и Маріи, достигшимъ высшаго человѣческаго совершенства; душа Его была уже столь совершенна, что Онъ достигъ полного презрѣнія къ низшимъ деміургамъ; Онъ отвергъ еврейскій законъ, признавъ въ немъ служеніе этимъ низшимъ силамъ, и возвысился до полного познанія тайны духовной сущности. Онъ даже обладалъ высшимъ даромъ памяти душевнаго прошлаго и помнилъ обо всемъ, познанномъ Его душою въ неземномъ мірѣ Божественныхъ откровеній ¹⁾. Получивъ высшую силу, Онъ освободился окончательно отъ узъ плоти, и вознеся къ Непознаваемому Божественному Отцу.

Но Иисусъ не единственный человѣкъ, достигшій этой высшей степени совершенства. Карпократіане сопричисляли Ему Петра и Павла и нѣкоторыхъ другихъ апостоловъ, но считали, что и этимъ избранникамъ могутъ угодиться многіе, добившіеся высшаго познанія и презрѣнія къ міру. Можно превзойти и Самаго Иисуса, если достигнуть еще большаго, чѣмъ у Него, презрѣнія къ низшему міру и къ его зиждителямъ,—космическимъ силамъ. Карпократіане имѣли изображенія Иисуса, которыми воздавали почести ²⁾, но рядомъ съ ними поклонялись точно также изображеніямъ Пифагора, Платона и другихъ «великихъ посвященныхъ».

Туманъ тягостнаго недоразумѣнія, сгустившійся надъ ученіемъ и сектой Карпократа, не могъ разсѣяться уже потому, что карпократіане, подобно другимъ гностикамъ, пренебрегали

¹⁾ Это опять пифагорейская черта: какъ извѣстно, Пифагоръ утверждалъ, что онъ достигъ возможности воскрешать въ памяти переживанія своихъ прежнихъ существованій.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXV, 6. Это—древнѣйшее свидѣтельство въ христіанской письменности о почитаніи изображеній Иисуса Христа.

общественнымъ мѣнѣемъ и предпочитали подвергаться обвиненіямъ въ безбожін и развратѣ, чѣмъ раскрывать передъ непосвященными свое эсотерическое ученіе. Они утверждали, что Самъ Іисусъ открывалъ высшія тайны познанія лишь немногимъ ученикамъ, внушая имъ, чтобы и они оберегали тайный свѣточъ отъ нескромнаго взора и передавали его, съ соблюденіемъ должной осторожности, лишь достойнѣйшимъ. Согласно этому, и Карпократъ лишь немногимъ избранныкамъ открывалъ тайну борьбы съ низшимъ міромъ, заключающуюся, по словамъ Иринея ¹⁾, въ спасительной вѣрѣ и любви. Секта карпократіанъ имѣла характеръ замкнутой общины, сплоченной особымъ посвященіемъ, по типу пифагорейскихъ братствъ. Въ видѣ внѣшняго признака отличія ея посвященные особымъ образомъ прижигали себѣ правое ухо ²⁾. Ересеелоги утверждаютъ, что карпократіане прибѣгали къ какимъ-то волхвованіямъ и магическимъ обрядамъ; возможно, что обычныя въ древней мистикѣ таинственныя заклинанія употреблялись ими въ борьбѣ съ «низшими силами».

Мы не знаемъ, насколько широко было распространено карпократіанство въ Александріи, бывшей колыбелью секты, но имѣемъ свѣдѣнія о томъ, что въ серединѣ II вѣка оно дало пышный расцвѣтъ въ Римѣ, куда оно было занесено нѣкоей Марцеллиной «при епископѣ Аникетѣ», т. е. между 155 и 165 гг. ³⁾. Эта карпократіанка Марцеллина, по словамъ ересеелоговъ, увлекла въ свою секту великое множество христіанъ. Повидимому, она была выдающимся лицомъ въ карпократіанскомъ движеніи; къ сожалѣнію, болѣе точныхъ свѣдѣній мы о ней не имѣемъ, и обратимся теперь къ загадочной личности другого послѣдователя Карпократа, родного сына его Епифанія.

Климентъ Александрійскій намъ сообщаетъ ⁴⁾, что юноша Епифаній былъ сыномъ Карпократа и нѣкоей Александры изъ Кефаллоніи ⁵⁾; подъ руководствомъ отца онъ получилъ блестящее образованіе, изучилъ всякія науки, погрузился въ платоновскую философію, и прославился необычайной эрудиціей и мудростью, несмотря на раннюю смерть: онъ умеръ лишь на

¹⁾ *Adv. haer. loc. cit.* XXV, 5.

²⁾ *Iren. loc. cit.*

³⁾ См. Harnack, *Die ältesten Bischofslisten* (Chronologie, I).

⁴⁾ *Strom.* III, 2.

⁵⁾ Кефаллонія — островъ изъ Іонійскомъ морѣ, у входа въ Коринѣскій заливъ.

восемнадцатомъ году отъ роду, успѣвъ написать цѣлый трактатъ «О справедливости» (*Περὶ δικαιοσύνης*), въ которомъ развивалъ утопическія мысли объ отрицаніи собственности. Послѣ безвременной смерти этого необычайнаго юноши его обожествили, и въ честь его совершались особыя празднества на островѣ Кефаллоніи, родинѣ его матери. Такова традиція, переданная намъ Климентомъ, и вокругъ которой въ наше время возгорѣлся любопытный научный споръ.

Свѣдѣнія Климента возбудили сомнѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ. Уже въ XVIII вѣкѣ Мосгеймъ, а за нимъ и многіе новѣйшіе изслѣдователи, стали указывать на невозможность такой глубины эрудиціи и силы отвлеченнаго мышленія въ семнадцатилѣтнемъ юношѣ; возникло подозрѣніе, что въ данныхъ Климента кроется какое-либо недоразумѣніе. Волькмаръ (G. Volkmar) пытался доказать, что кефаллонійскія празднества въ городѣ Саме совершались въ честь луннаго бога, почитаемаго въ новомѣсячія подъ именемъ *Ἐπιφανής* (славный); къ этому мнѣнію присоединились и другіе ученые (какъ напр. знаменитый Липсіусъ), рѣшившіе, что приписанное матери загадочнаго Епифанія имя *Александры* или *Александріи* (*Ἀλεξάνδρεια*) есть просто названіе города Александріи,—родины и мѣста дѣятельности самого Карпократа. Епифанія-же, по этой теоріи, вовсе не было на свѣтѣ: подъ этимъ именемъ слѣдуетъ разумѣть какого-либо «славнаго» ученика Карпократа, аллегорически названнаго его *сыномъ* въ смыслѣ духовнаго преемства.

Всѣ эти соображенія можно было-бы признать убѣдительными, но слабая сторона ихъ въ томъ, что они предполагаютъ со стороны Климента Александрійскаго грубую ошибку, въ которой очень трудно его заподозрить. Климентъ—серьезный и весьма образованный писатель, свѣдѣнія котораго вообще заслуживаютъ довѣрія; въ данномъ-же случаѣ его свидѣтельство является особенно вѣскимъ уже потому, что онъ самъ жилъ въ Александріи почти во времена пресловутаго Епифанія, и сообщаетъ такія точныя о немъ свѣдѣнія, что изъ нихъ можно вывести заключеніе о непосредственномъ знакомствѣ Климента съ кружкомъ почитателей Епифанія: недаромъ въ его рукахъ очутился подлинный трактатъ Епифанія «О справедливости», изъ котораго онъ приводитъ цитаты. На этомъ основаніи нельзя не присоединиться къ мнѣнію Гильгенфельда, опровергавшаго блестящимъ образомъ всѣ соображенія ученой критики о недо-

разумѣніи, жертвой коего будто-бы былъ Климентъ ¹⁾. Защищая достовѣрность свидѣтельства Климента, Гильгенфельдъ между прочимъ разсѣивалъ сомнѣнія, возбуждаемыя юнымъ возрастомъ Епифанія, и приводилъ примѣръ Меланхтона, который еще до достиженія 17-лѣтняго возраста читалъ лекціи въ Академіи и имѣлъ уже степень магистра. Такихъ феноменальныхъ юношей можно-бы назвать еще нѣсколько: вспомнимъ хотя-бы Пико Мирандоло, и общезвѣстный примѣръ Паскаля, проявившаго еще въ дѣтствѣ гениальныя способности въ области отвлеченнаго мышленія. Гильгенфельдъ совершенно вѣрно замѣтилъ, что именно ранняя смерть столь блестящаго, многообѣщавшаго юноши Епифанія могла дать поводъ къ особенной идеализаціи и даже обожествленію его: о такихъ обожествленіяхъ нельзя судить съ современной точки зрѣнія,—въ древнемъ мірѣ они отнюдь не были исключительнымъ явленіемъ, и нельзя забывать, что современникомъ нашего Епифанія былъ Антиной, обожествленный любимецъ императора Адріана. Наконецъ, если допустить, что празднества на островѣ Кефаллоніи были установлены задолго до временъ Епифанія, въ честь новаго мѣсяца, то можно вполне предположить, что воспоминаніе о блестящемъ юношѣ-философѣ было приурочено къ этимъ торжествамъ, и такимъ образомъ можно оправдать Климента отъ обвиненія въ грубой и маловѣроятной ошибкѣ.

Ко всѣмъ этимъ соображеніямъ слѣдуетъ добавить, что сохранный въ Климентовыхъ *Строматахъ* отрывокъ изъ трактата «О справедливости» носитъ признаки парадоксальности, свойственной именно молодому, незрѣлому уму. Авторъ развиваетъ идею абсолютной справедливости, достиженіе которой въ мірѣ возможно лишь при условіи отміны ненормальныхъ понятій о собственности и о неравенствѣ, созданныхъ человѣческимъ извращеніемъ, ибо въ природѣ, по словамъ Епифанія, ихъ нѣтъ. Не только день и ночь и всякое проявленіе жизни на землѣ равны передъ Богомъ, не только солнце свѣтитъ одинаково добрымъ и злымъ ²⁾, богатымъ и бѣднымъ, мужчинамъ и женщинамъ, свободнымъ и рабамъ,—но даже въ животномъ царствѣ царитъ общее равенство, и всякій звѣрь живетъ въ тѣхъ-же условіяхъ, какъ и всѣ представители его породы. Одинъ

¹⁾ Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. d. Urchrist.* III. 4 (s. 402—407).

²⁾ Matr. V, 45.

только человѣкъ нарушаетъ общую гармонію, создавая препятствія естественному равенству, проводя въ жизнь чудовищную мысль о правѣ собственности на плоды земли, на самую землю, и даже на человѣческую личность: такъ, онъ создалъ узы брака, между тѣмъ какъ по непреложнымъ законамъ природы не можетъ быть никакихъ ограниченій свободѣ любви и половыхъ сношеній. Епифаній заимствовалъ изъ *Республики* Платона идею общности женъ, но развилъ ее съ чисто-юношеской прямолинейностью, не смущаясь практическими выводами. Парадоксы-же семнадцатилѣтняго философа касательно частной собственности поразительно напоминаютъ ученіе современныхъ пророковъ коммунизма и знаменитый афоризмъ Прудона: «la propriété c'est le vol». Въ его рѣзкихъ обличеніяхъ общественнаго строя, нарушающаго идеальное природное равенство, въ его страстномъ отрицаніи семейныхъ и общественныхъ узъ, мы находимъ забавное сходство, не только въ идеяхъ, но и въ самыхъ выраженіяхъ, съ теоріями Руссо и Льва Толстаго, въ которыхъ наше время думало узрѣть какія-то откровенія. За двѣ тысячи лѣтъ человѣчество не придумало никакихъ новыхъ доводовъ для подкрѣпленія своихъ старыхъ утопій. И невольно вспоминаются тоскливыя слова Екклесіаста: «Ничтоже ново подъ солнцемъ. Иже возглаголетъ и речеть: се, сіе ново есть;—уже бысть въ вѣцѣхъ бывшихъ прежде насъ» ¹⁾...

Мы долго задержались на Епифаніѣ и на ученомъ спорѣ вокругъ его личности, считая, что этотъ диспутъ интересенъ, какъ яркій примѣръ затрудненій, испытываемыхъ на каждомъ шагѣ при разборѣ данныхъ исторіи первобытнаго христіанства. Но теперь намъ пора вернуться къ главному теченію гностическихъ идей, и остановиться передъ именемъ величайшаго изъ гностическихъ учителей.

¹⁾ Екклес. I, 10.

Валентинъ и валентиніане.

- Iren. *Adv. haer.*, passim.
Philosophumena, VI, 3, 21—55. VII, 31. X, 13.
 Clem. Alex. *Strom.* VII, 17; II, 3, 8, 20; III, 1, 7; IV, 9, 13; VI, 6, и пр.
Excerpta ex scr. Theod., passim.
 Orig. *C. Cels.* II, 27 и неоднократно.
In Iohan. 13, 48, etc. и мн. др.
 Tertull. *Adv. Valentinianos*, pass. *De praescr.* VII, XXX, sq. *De carne*, I, XV, и во мн. др. мѣстахъ.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 11, 30. *Chron. ad anno 2153, 2159. Praep. ev.* VI, 9 sq. Just. Mart. *Dial. c. Tryph.* XXXV.
 Cyr. Hieros. *Catech.* VI, 17.
 Epiph. *Haer.* XXXI—XXXVI, LVI.
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, VII, VIII, IX, XII, XXII, XXIII.
 Philastr. *de haer. ec.* XXXVIII—XLIII.
 August. *de haer. c.* XI—XVI, XXXV.
Praedest. c. XI—XVI, XXXV.
 Ps. Tertull., c. XII—XV.
 Hieron. *In Ose*, X. *De vir. inl.* XXXIII, и многократно.
 Dial. Adam. *De recta in Deum fide*, passim.
Acta Archelai, XLII.
 Sozom. *Hist. Eccl.* III, 16.

и мн. др.¹⁾.

Приступая къ разсмотрѣнію ученія Василида, мы отмѣтили обиліе разнорѣчиваго матеріала, разборъ и сличеніе котораго представляетъ почти непреодолимая затрудненія. Еще съ большимъ правомъ можно сказать, что изслѣдованіе главной отрасли гностицизма,—ученія Валентина и его послѣдователей,—является почти непосильной задачей, именно вслѣдствіе нагро-

¹⁾ Здѣсь указаны лишь главнѣйшіе источники свѣдѣній о Валентинѣ и его послѣдователяхъ, но списокъ этотъ далеко не полонъ, ибо перечисленіе всѣхъ ссылокъ и упоминаній о Валентинѣ и валентиніанствѣ въ древне-христіанской литературѣ не представляется возможнымъ: можно сказать, что со второй половины II вѣка нѣтъ почти ни одного намѣтника христіанской письменности, ни одного святоотческаго сочиненія, гдѣ не было-бы прямого или косвеннаго указанія на валентиніанство.

можденія противорѣчивыхъ свѣдѣній въ подавляющемъ количествѣ. Въ исторіи древней Церкви мало можно назвать именъ, упоминаемыхъ чаще имени Валентина,—но среди этого обилія матеріала о немъ личность знаменитаго гностика остается для насъ неуловимой, его ученіе затеряно въ хаотической массѣ данныхъ объ идеяхъ и гипотезахъ его учениковъ. Валентинъ создалъ крупнѣйшую по значенію и по численности школу гностиковъ, но ученіе этой школы и ея многочисленныхъ развѣтленій совершенно заслоняетъ отъ насъ идеи самого Валентина; разграниченіе его собственнаго ученія отъ позднѣйшихъ добавленій теперь, къ сожалѣнію, почти не представляется возможнымъ. Раньше, чѣмъ приступить къ разбору этого хаоса разнорѣчивыхъ данныхъ, мы должны выяснитъ и оцѣнитъ главнѣйшіе источники нашихъ свѣдѣній о валентиніанствѣ и его основателѣ.

Мы сейчасъ увидимъ, что положеніе Валентина въ Церкви долго оставалось невыясненнымъ, что онъ могъ сперва считаться не еретикомъ, а смѣлымъ новаторомъ. Но предлагаемыя имъ новшества вызвали немедленно рѣзкій отпоръ со стороны представителей Церкви: опроверженіемъ Валентиновыхъ идей занимался уже св. Іустинъ муч. въ 40-хъ гг. II вѣка. Кромѣ него, по словамъ Тертуліана¹⁾, противъ Валентина ополчались знаменитый нѣкогда церковный писатель Мильтіадъ (*Miltiades ecclesiarum sophista*) и Проклъ, но сочиненія этихъ писателей до насъ не дошли. Утеряно для насъ и «опроверженіе ересей» Іустина, а въ сохранившемся его «Диалогѣ съ Трифономъ» лишь мимоходомъ упоминается Валентинъ, какъ ересеучитель. Зато въ книгѣ «Противъ ересей» Иринея Ліонскаго мы имѣемъ опытъ полного и подробнаго опроверженія валентиніанства, являющійся понынѣ драгоцѣннѣйшимъ документомъ для изученія этой отрасли гностицизма. Весь трудъ Иринея направленъ именно противъ валентиніанства: остальныхъ ересей онъ касался лишь мимоходомъ, и только въ пересказѣ валентиніанскихъ идей отступалъ отъ обычной краткости; вся-же собственная его аргументація въ пользу мнѣній Церкви направлена противъ только-что изложенныхъ имъ валентиніанскихъ идей. Но, къ сожалѣнію, Иринея было плохо освѣдомленъ объ ученіи самого Валентина: ему пришлось лично сталкиваться лишь

¹⁾ Adv. Valent. V.

съ послѣдователями валентиніанцевъ Птолемея и Марка, и противъ нихъ въ особенности направлены его опроверженія; по его собственному заявленію, приступая къ составленію своей полемической книги, онъ имѣлъ въ виду именно Птолемея и его школу¹⁾. Въ одномъ мѣстѣ своего труда²⁾ Ириней, повидимому, пытается выяснитъ собственные идеи Валентина, но изъ этого блѣднаго, скомканнаго пересказа нельзя извлечь особенно точныхъ свѣдѣній. Ясно, что Ириней не былъ знакомъ непосредственно съ ученіемъ самого Валентина; можно предположить, что упомянутыя скудныя данныя онъ почерпнулъ изъ труда какого-либо другого предшествовавшего ему ересеолога³⁾. Такимъ образомъ, хотя трудъ Ириней представляетъ большую цѣнность для исторіи валентиніанства, его нельзя признать хорошимъ источникомъ свѣдѣній о самомъ Валентинѣ. Если-же вспомнить, что, по словамъ автора *Философуменъ*, валентиніанство распадалось на два главныхъ теченія — восточное и западное, — причемъ представителемъ послѣдняго называли именно Птолемея⁴⁾, то слѣдуетъ заключить, что въ пересказѣ Ириней мы имѣемъ систему валентиніанства западнаго («италійскаго»), свѣдѣнія-же о восточномъ валентиніанствѣ мы должны искать въ другихъ источникахъ.

Къ счастью, одинъ изъ этихъ источниковъ имѣется въ нашихъ рукахъ. Это — *Строматы* Климента Александрійскаго, и въ особенности находящіеся въ сочиненіяхъ Климента вслѣдъ за *Строматами* отрывки изъ ученія какого-то валентиніанца Θεодота. Эти 86 отрывковъ, извѣстные въ ересеологической литературѣ подъ названіемъ «Excerpta ex scriptis Theodoti», представляютъ рядъ цитатъ и краткихъ замѣтокъ самого Климента о валентиніанскомъ ученіи⁵⁾, и являются наиболѣе цѣннымъ изъ всѣхъ уплѣвшихъ документовъ о валентиніанствѣ. Мы здѣсь имѣемъ, несомнѣнно, подлинныя ссылки, и точное изложеніе валентиніанскихъ мнѣній, — но, къ сожалѣнію, это

¹⁾ *Ir. Adv. Haer.*, *proemium*, 2.

²⁾ *Adv. Haer.* I, XI, 1.

³⁾ Большинство ученыхъ изслѣдователей полагаютъ, что этимъ источникомъ для Ириней служила утерянная книга Іустина «*Syntagma*».

⁴⁾ *Philosoph.* VI, 35.

⁵⁾ Научная критика предполагаетъ, что эти *Excerpta* были собраны Климентомъ, какъ матеріалъ для восьмой книги *Строматъ*, оставшейся незаконченной (быть можетъ, смерть прервала неутомимую дѣятельность Климента и лишила насъ продолженія его драгоценныхъ *Строматъ*).

изложеніе опять-таки не передаетъ мыслей самого Валентина, и даетъ лишь важныя свѣдѣнія о восточномъ развѣтвленіи валентиніанства, что явствуетъ изъ заглавія этого сборника фрагментовъ: «Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτοραί».

Если обратиться теперь къ *Философуменамъ*, столь часто раскрывающимъ намъ смыслъ ученій, искаженныхъ другими ересеологами,—то мы здѣсь найдемъ подъ именемъ Валентина стройную и цѣльную систему, проникнутую духомъ пифагорейства,—но современная научная критика по нѣкоторымъ соображеніямъ (разборъ которыхъ завлечь-бы насъ слишкомъ далеко) отказывается признать въ этомъ пересказѣ систему самого Валентина, и склонна видѣть въ ней нѣсколько позднѣйшую переработку валентиніанскихъ идей¹⁾. Вопросъ этотъ слѣдуетъ во всякомъ случаѣ считать спорнымъ. Авторъ *Философуменъ*,—Ипполитъ,—занимался опроверженіемъ Валентина и въ другомъ своемъ сочиненіи противъ ересей, до насъ не дошедшемъ; существуетъ догадка, что данныя «Syntagma» Ипполита легли въ основу изложенія валентиніанства у Епифанія Кипрскаго. Епифаній сохранилъ нѣсколько весьма цѣнныхъ свѣдѣній о Валентинѣ: такъ, мы находимъ у него біографическія данныя, отсутствующія у предшествовавшихъ ересеологовъ; кромѣ того, въ изложеніи ученія Птолемея онъ сохранилъ намъ подлинный, драгоцѣнный для насъ валентиніанскій трактатъ о символическомъ значеніи Ветхаго Завѣта, написанный Птолемеемъ въ формѣ письма къ нѣкоей Флорѣ. Но въ пересказѣ системы самого Валентина Епифаній держался текста Иринея, и къ сбивчивымъ свѣдѣніямъ послѣдняго добавилъ лишь собственныя еще менѣе удовлетворительныя соображенія; мы уже не разъ отмѣчали, насколько Епифаній былъ неподготовленъ къ уразумѣнію мистическихъ ученій, и не будемъ больше возвращаться къ этому вопросу. Неизвѣстно откуда заимствовалъ Епифаній цѣлый рядъ странныхъ наименованій эоновъ (эманаций Божества), совершенно иныхъ, чѣмъ во всѣхъ другихъ извѣстныхъ намъ пересказахъ валентиніанской системы.

Тертуллианъ, написавшій цѣлый трактатъ противъ валентиніанства и неоднократно касавшійся его въ другихъ своихъ

¹⁾ Липсіусъ высказалъ предположеніе, что въ *Философуменахъ* передана система Валентинова ученика Гераклеона.

сочиненіяхъ (въ особенности въ *De praescriptione haereticorum*), черпалъ свои свѣдѣнія главнымъ образомъ изъ знакомой намъ книги Иринея, добавивъ къ нимъ лишь нѣсколько интересныхъ біографическихъ данныхъ. Въ сочиненіяхъ Оригена мы находимъ постоянныя указанія на валентиніанство, но, къ сожалѣнію, и здѣсь нельзя возстановить подлинныхъ мыслей Валентина, хотя, повидимому, Оригенъ былъ знакомъ съ произведеніями самого великаго гностика: такъ, онъ ссылаясь на псалмы Валентина. Свѣдѣнія Оригена особенно цѣнны для изученія системы одного изъ знаменитыхъ учениковъ Валентина, Гераклеона, изъ сочиненія котораго, озаглавленнаго *Υπομνήματα*, онъ сохранилъ нѣсколько отрывковъ въ своемъ Толкованіи на Ев. Іоанна. Замѣтимъ мимоходомъ, что Оригенъ вообще близко стоялъ къ валентиніанскимъ кружкамъ; лучшимъ другомъ его и покровителемъ былъ валентиніанецъ Амвросій¹⁾, которому Оригенъ посвятилъ свое знаменитое сочиненіе «Противъ Кельса», Толкованіе на св. Іоанна и др. Въ такъ называемомъ Діалогѣ Адамантия (нѣкогда приписанномъ Оригену, но нынѣ относимомъ научной критикой позже, къ первымъ годамъ IV вѣка) содержится опроверженіе валентиніанскихъ идей попутно съ маркіонизмомъ и манихействомъ, но здѣсь мы несомнѣнно имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ валентиніанствомъ, причѣмъ данныя этого трактата не представляютъ особенной цѣнности²⁾. Наконецъ, слѣдуетъ добавить, что Филастрій и мелкіе ересеологи западной Церкви, — авторы трактатовъ, извѣстныхъ подъ названіемъ *Praedestinatus* и *Pseudo-Tertullianus*, — повторяютъ одинъ за другимъ, въ сжатой формѣ, данныя, использованныя Епифаніемъ Кипрскимъ, и ничего новаго не вносятъ въ наши воззрѣнія на валентиніанство.

Мы здѣсь можемъ закончить утомительный разборъ нашего матеріала, такъ какъ остальные безчисленные указанія и упоминанія о Валентинѣ и его школѣ, разсыпанные во всѣхъ святоотеческихъ твореніяхъ, повторяютъ въ разной формѣ все тѣ-же данныя перечисленныхъ нами ересеологовъ. Изъ сказаннаго въ достаточной мѣрѣ выясняется, насколько трудно выдѣлить соб-

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 18, 23. Hieron. *De vir. inl.* LVI. Epiph. *Haer.* LXIV, 3 и др.

²⁾ Къ Діалогу Адамантия *De recta in Deum fide* мы вернемся далѣе при разсмотрѣніи матеріала о маркіонизмѣ, противъ котораго спеціально направленъ этотъ трактатъ.

ственное ученіе Валентина изъ хаоса свѣдѣній о позднѣйшемъ валентиніанствѣ, и какъ мало дѣйствительно цѣнныхъ данныхъ имѣется въ нашихъ рукахъ, несмотря на громадное количество матеріала, изобиліе котораго лишаетъ насъ даже возможности перечислить всѣ упоминанія о валентиніанствѣ въ древне-христіанской литературѣ. Если вспомнить, что уже Иринеи жаловался на разногласія среди валентиніанъ, говоря, что каждый изъ нихъ имѣлъ собственную систему¹⁾, то невозможность возстановленія ученія самого Валентина станетъ очевидной. Мы здѣсь стоимъ передъ одной изъ труднѣйшихъ загадокъ исторіи христіанскаго мышленія, и можемъ приступитъ къ ея разрѣшенію лишь съ помощью гипотезъ и догадокъ.

Однако, раньше чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію добытыхъ съ такимъ трудомъ данныхъ о валентиніанскихъ идеяхъ, мы должны остановиться на исторической личности самого великаго гностика, на его дѣятельности и роли его въ Церкви.

Валентинъ былъ родомъ изъ Египта, образованіе получилъ въ Александріи и здѣсь-же, вѣроятно, принялъ христіанство; свѣдѣнія эти сохранены только Епифаніемъ²⁾, но они вполне правдоподобны и никогда не вызывали возраженій со стороны научной критики. Можно сказать съ увѣренностью, что въ Александріи Валентинъ слушалъ Василида, система котораго имѣла большое вліяніе на развитіе валентиніанскихъ идей. Самъ-же Валентинъ ссылался, по свидѣтельству Климента Александрійскаго³⁾, на нѣкоего Θεодада (Θεοδᾶ, Theodas), ученика ап. Павла, отъ котораго онъ будто-бы воспринялъ тайны эзотерическаго христіанства. Этотъ Θεодадъ является для насъ такой-же загадкой, какъ и таинственный Главкій, на котораго ссылался Василидъ⁴⁾. О такомъ мужѣ апостольскомъ нѣтъ нигдѣ другихъ упоминаній; нѣкоторые ученые пытались отождествить его съ тѣмъ Θεодотомъ, ученіе котораго послужило матеріаломъ для фрагментовъ Климента, но такое предположеніе не разрѣшаетъ вопроса, а лишь усложняетъ его, ибо всѣ наши данныя о Θεодотѣ указываютъ на него не какъ на учителя, а ученика Валентина, представителя восточнаго развитія ва-

¹⁾ *Adr. haer.* I, XXI.

²⁾ *Haer.* XXXI, 2. Быть можетъ, эти свѣдѣнія заимствованы изъ *Synagma* Ипполита.

³⁾ *Strom.* VII, 17.

⁴⁾ См. выше, стр. 259.

лентиніанства. Вопросъ этотъ настолько теменъ, что мы ограничимся однимъ лишь указаніемъ на него, не пытаясь въ немъ разобраться.

Мы не можемъ съ точностью опредѣлить, выступалъ-ли Валентинъ уже въ Александріи въ роли независимаго учителя и главаря школы; во всякомъ случаѣ, нѣтъ свѣдѣній о какихъ-либо столкновеніяхъ его съ предстоятелями александрійской Церкви. Единственныя точныя свѣдѣнія о дѣятельности Валентина начинаются съ прибытія его въ Римъ, въ концѣ 30-хъ годовъ II вѣка. Ириней говоритъ вполне опредѣленно: «Валентинъ прибылъ въ Римъ при (папѣ) Гигинѣ, славился здѣсь при Піѣ и продолжилъ свое пребываніе до Аникета» ¹⁾. Гигинъ былъ римскимъ епископомъ приблизительно съ 136 по 140 г.; преемникъ его Пій I — примѣрно съ 140 по 155, Аникетъ — съ 155 по 166 г. ²⁾. Такимъ образомъ, пребываніе Валентина въ Римѣ заключено въ предѣлахъ эпохи, простирающейся отъ конца тридцатыхъ до начала шестидесятыхъ годовъ, т. е. можно считать установленнымъ, что онъ прожилъ въ міровой столицѣ около двадцати лѣтъ въ самой серединѣ II вѣка. Ириней не сообщаетъ намъ, куда отправился Валентинъ по отбытіи изъ Рима; Епифаній сохранилъ намъ свѣдѣнія о позднѣйшемъ пребываніи великаго гностика на островѣ Кипрѣ, но, во всякомъ случаѣ, періодъ наибольшаго расцвѣта его дѣятельности совпалъ именно съ пребываніемъ его въ Римѣ. Здѣсь Валентинъ блисталъ сперва въ рядахъ выдающихся представителей Церкви. Сохранилась традиція, что по смерти папы Гигина онъ былъ кандидатомъ на римскую епископскую кафедру, и соперникъ его Пій былъ ему предпочтенъ лишь потому, что за нимъ числилась заслуга мужественнаго исповѣданія вѣры во время предшествовавшаго гоненія на христіанъ въ Римѣ. Тертуліанъ, передающій это сказаніе, утверждаетъ, будто эта неудача настолько озлобила Валентина, что побудила его порвать съ Церковью и

¹⁾ Valentinus enim venit Romam sub Hygino, increvit vero sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum. *Adv. haer.* III, IV, 3. Евсевій въ Церковной Исторіи приводитъ дословно это свидѣтельство Иринея (*Hist. Eccl.* IV, 11), и тѣ-же даты сохранилъ въ своей *Хроникѣ*.

²⁾ Эти даты нельзя считать твердо установленными, въ виду неудовлетворительности такъ называемыхъ епископскихъ списковъ и разногласій между ними. Мы придерживаемся хронологіи, принятой Гарнакомъ (*Die ältesten Bischofslisten*, *Chron.*, 1), но и здѣсь при исчисленіи періода каждаго епископства возможна ошибка на 2—3 года.

впасть въ схизму¹⁾. Само собою разумѣется, что эта догадка не заслуживаетъ вниманія: чувство обиды или досады не могло вдохновить на измысленіе глубокаго философскаго ученія, подобнаго валентиніанскому. Но разсказъ о блестящемъ жребіи, миновавшемъ Валентина, самъ по себѣ весьма интересенъ. Если-бы состоялось избраніе на римскую кафедру великаго гностическаго мыслителя, исторія христіанской догматики могла-бы получить иное направленіе: римская Церковь, всегда стоявшая на стражѣ практическихъ интересовъ религіи и умѣрившая порывы восточной мистики, была-бы сама вовлечена въ исканіе метафизическихъ созерцаній, чуждыхъ реальному обиходу. Облеченный епископскимъ саномъ, Валентинъ добился-бы несравненнаго авторитета, благодаря своему краснорѣчію и неотразимому обаянію, засвидѣтельствованному даже его врагами²⁾. Какъ бы то ни было, судьба отстраняла его отъ папской кафедры, и толкнула его на путь борьбы съ представителями Церкви. Уже при Піѣ, т. е. въ 40-хъ гг., его мистическія идеи о Сущности Божества вызвали отпоръ со стороны Іустина и другихъ защитниковъ церковнаго авторитета. Для ересеологовъ конца II вѣка, какъ напр. для Иринея, Валентинъ былъ уже заклятымъ врагомъ, чье имя могло стать рядомъ съ ненавистнымъ именемъ Симона. Но когда именно установился этотъ непримиримый взглядъ на Валентина намъ трудно опредѣлить. Тертуліанъ утверждаетъ, что Валентинъ уже въ Римѣ неоднократно подвергался осужденію и отлученію отъ Церкви (*semel et iterum eiecetus...*)³⁾, но эти столкновенія вѣроятно не носили характера оффиціального разрыва Церкви съ ересеучителемъ, такъ какъ другіе ересеологи о нихъ не упоминаютъ. Епифаній говоритъ, что Валентинъ «потерпѣлъ окончательное крушеніе» на о. Кипрѣ⁴⁾, и свидѣтельство это можно истолковать въ томъ смыслѣ, что Валентинъ именно въ Кипрѣ оказался признаннымъ еретикомъ, отщепенцемъ отъ Церкви.

¹⁾ *Adv. Valent.* IV.

²⁾ Даже у пристрастнаго Тертуліана находимъ признаніе: *esperaverat episcopatum Valentinus quia et ingenio poterat et eloquio...* (*Adv. Valent.* IV). Cf. Hieron. *Comm. in Osee*, II, 10: «nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata; talis fuit Valentinus...» и мн. др. отзывы.

³⁾ *De praeser.* XXX.

⁴⁾ *Haer.* XXXI. 7. Cf. Philastr., *de haer.* c. XXXVIII.

Однако слѣдуетъ замѣтить, что самъ Валентинъ, повидному, не искалъ разрыва съ Церковью, и считалъ вполне возможнымъ сочетать свое пониманіе высшихъ тайнъ христіанства съ тѣми внѣшними формами, въ которыя вылилась уже въ его время церковная традиція. Подобно всѣмъ гностикамъ, онъ лишь требовалъ особаго высшаго посвященія для избранниковъ, достойныхъ быть носителями глубочайшихъ тайнъ познанія, но для широкихъ массъ, для толпы, онъ признавалъ пригодными обычныя формулы церковнаго христіанства. Не только самъ Валентинъ, но и вся его школа отвергали обвиненіе въ отступничествѣ отъ Церкви, и постоянно искали съ нею сближенія,—о чемъ мы имѣемъ свидѣтельство самого Иринея: «Валентиніане,—писалъ онъ,—обращаются къ толпѣ (*т. е. говорятъ общедоступнымъ языкомъ*) ради принадлежащихъ къ Церкви, которыхъ они называютъ каооликами (*communes*) и церковниками... и затѣмъ упрекаютъ насъ за то, что хотя они одинаково съ нами думаютъ, мы безъ причины отказываемся отъ общенія съ ними, и хотя они говорятъ то же, что и мы, и держатся того-же ученія, мы называемъ ихъ еретиками, а когда они своими мудрствованіями кое-кого отвлекаютъ отъ вѣры (*т. е. отъ Церкви*) и дѣлаютъ ихъ безирекословными своими слушателями, тогда отдѣльно сообщаютъ имъ неизреченныя тайны своей Широмы»¹⁾. Въ этихъ словахъ раскрывается для насъ весь путь валентиніанскаго посвященія. Последователи Валентина не считали себя отступниками отъ церковной традиціи; они въ самой Церкви требовали мѣста для своихъ высшихъ посвященныхъ, представителей эсотерическаго христіанства,

¹⁾ *Adv. haer.* III, XV, 2: «Hi (qui a Valentino sunt) enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos *communes* et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones... qui et jam quaeruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstinemus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant, et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos: et cum deiecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium». Замѣтимъ здѣсь слово *communes*, употребленное древнимъ латинскимъ переводчикомъ Иринея, такъ какъ ко времени составленія этого латинскаго текста (нач. III в.) слово *catholicos* еще не вошло въ употребленіе для обозначенія ортодоксально-вѣрующихъ. *Communes* имѣетъ нѣсколько пренебрежительный оттѣнокъ. Гарвей въ примѣчаніи къ этому мѣсту Иринея высказываетъ предположеніе, что этотъ терминъ примѣнялся гностиками для выраженія нѣкотораго презрѣнія къ толпѣ непосвященныхъ, образовывавшихъ церковно-христіанскія общины.

между тѣмъ какъ неполное откровеніе, сохраняемое въ церковномъ ученіи, казалось имъ достаточнымъ для ограниченнаго пониманія толпы вѣрующихъ. Валентиніанство стремилось стать на положеніе не врага Церкви, а дополненія ея. Но именно поэтому оно встрѣтило особенно ожесточенный отпоръ со стороны церковныхъ авторитетовъ, почувавшихъ въ немъ грозную для себя опасность, ибо признаніе особаго высшаго посвященія казалось равносильнымъ упраздненію іерархическаго принципа, начавшаго упрочиваться въ Церкви. Именно потому, что валентиніанство добивалось сближенія съ Церковью, оно было встрѣчено особымъ недовѣріемъ и открытою враждою, и валентиніанскія идеи, бывшія, въ сущности, переработкой старѣйшихъ гностическихъ ученій,—скрещеніемъ офитизма съ василидіанствомъ,—были отвергнуты съ рѣзкостью, никогда не примѣнявшейся къ другимъ теченіямъ гностицизма, державшимся въ сторонѣ отъ церковнаго христіанства.

Къ приведеннымъ выше свѣдѣніямъ о жизни и дѣятельности самого Валентина остается добавить немногое. Если вѣрны указанія Епифанія и Филастрія ¹⁾ на пребываніе его въ Кипрѣ по удаленіи изъ Рима, то этотъ кипрскій періодъ жизни нашего гностика слѣдуетъ отнести къ шестидесятымъ годамъ II вѣка (мы видѣли, что пребываніе его въ Римѣ затянулось до временъ Анникета, епископа съ 155 по 166 г.). Весьма вѣроятно, что на о. Кипрѣ Валентинъ закончилъ свою бурную жизнь, такъ какъ никакихъ дальнѣйшихъ свѣдѣній о немъ не имѣется, и кромѣ того можно предположить, что изъ Рима онъ уѣхалъ уже въ преклонномъ возрастѣ. Если допустить достовѣрность преданія о томъ, что въ юные годы онъ имѣлъ сношенія съ личнымъ ученикомъ ап. Павла, то это могло быть лишь въ самомъ началѣ II вѣка (если не въ концѣ I-го ²⁾); въ Римъ онъ прибылъ въ концѣ 30-хъ гг. уже вполне зрѣлымъ мыслителемъ, что подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 140 г. онъ былъ кандидатомъ на епископскую кафедру. Такимъ образомъ, трудно предположить, чтобы жизнь его могла продолжиться далѣе конца 60-хъ гг. Въ словахъ Иринея о пребываніи Валентина въ Римѣ «до Анникета» (*usque ad Anicetum*)

¹⁾ Возможно, что эти біографическія данныя заимствованы изъ *Syntagma* Ипполита.

²⁾ Слѣдуетъ помнить, что Ап. Павелъ скончался ок. 64 г.

нѣтъ указанія на то, что онъ умеръ здѣсь - же въ Римѣ, поэтому мы въ правѣ принять свидѣтельство Енифанія и признать, что великій гностическій учитель, покинувъ міровую столицу послѣ 20 или 25-лѣтняго пребыванія въ ней, очутился на островѣ Кипрѣ и здѣсь скончался уже въ глубокой старости.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній выясняется главнымъ образомъ то, что мы почти ничего опредѣленнаго не знаемъ о личности Валентина. Неуловимой тѣнью скользить онъ передъ нами въ полумракѣ исторіи II-го вѣка христіанства; подобно всѣмъ «великимъ посвященнымъ», о которыхъ сохранилась въ человѣчествѣ смутная память, онъ является для насъ загадкой, тѣмъ болѣе неразрѣшимой, что самъ Валентинъ, повидимому, оберегалъ свою тайну отъ непосвященныхъ и отъ своихъ враговъ. Въ руки древнихъ ересеологовъ не попало ни одной строчки изъ его сочиненій, содержащей какія либо автобіографическія данныя или подлинное ученіе великаго гностика. Ириней, съ гордостью сообщающій, что онъ имѣлъ возможность близко изучить валентиніанство, не можетъ сослаться ни на одно слово самого Валентина. Климентъ Александрійскій сохранилъ намъ интересные отрывки изъ 2 — 3 писемъ Валентина (изъ нихъ одно къ иѣжему Агаооподу) и фрагментъ какого-то поученія (*δρῶσις*), но изъ этихъ драгоценныхъ текстовъ все-же ничего существеннаго для возстановленія нравственнаго облика Валентина извлечь нельзя. Большой интересъ представляетъ отрывокъ прекраснаго символическаго гимна, сохраненный въ *Философіменахъ*: по всей вѣроятности, онъ заимствованъ изъ сборника «псалмовъ Валентина», извѣстныхъ Оригену и нѣкоторымъ другимъ древнимъ ересеологамъ, но, къ сожалѣнію, этотъ отрывокъ настолько кратокъ, что даетъ лишь слабое представленіе о валентиніанской лирикѣ. Изъ огромнаго цикла валентиніанской литературы не дошло до насъ почти ничего... Мы знаемъ, что кромѣ многочисленныхъ сочиненій, приписанныхъ самому Валентину и для насъ утерянныхъ, существовали объемистые труды его учениковъ, образцы которыхъ мы имѣемъ въ «Писемъ Птолемея къ Флорѣ» и въ сохранныхъ Оригеномъ фрагментахъ Гераклеона. Изъ одного неяснаго намека Тертуліана ¹⁾ можно заключить, что существовала какая-то

¹⁾ *Adv. Valent.* II: «... ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis...».

книга Валентина, называемая *Премудростью* (*Σοφία*); быть можетъ, позднѣйшую обработку этой книги мы имѣемъ въ мистическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавіемъ *Πίστις Σοφία* (*Вѣра — Премудрость*) и открытомъ въ XVII вѣкѣ въ коптскомъ переводѣ. Въ теченіе XIX вѣка *Pistis Sophia* неоднократно издавалась подъ именемъ Валентина, но новѣйшая научная критика склоняется къ мнѣнію, что этотъ трактатъ относится къ кругу позднѣйшей валентиніанской литературы и отражаетъ сильное вліяніе офитическихъ идей... Есть указаніе, что Валентинъ составилъ особое «Евангеліе истины» (*Evangelium veritatis*); быть можетъ, то было лишь толкованіе на евангельскіе тексты. Валентиніане пользовались также евангеліями Египтянъ, Өомы, Матѳіа.

Тайна, сгустившаяся надъ валентиніанствомъ, не позволяетъ намъ выяснитъ, въ какую форму вылилась школа Валентина и его послѣдователей послѣ окончательнаго разрыва съ Церковью. Мы знаемъ, что валентиніанскія общины существовали еще въ концѣ IV вѣка, быть можетъ даже и позже, но не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о бытѣ ихъ и внѣшнемъ устройствѣ. Была-ли у нихъ собственная іерархія посвященныхъ, существовала-ли правильная организація многочисленныхъ общинъ, раскинутыхъ по всей римской державѣ, — все это вопросы, на которые мы отвѣта дать не можемъ. Иринеи сохранилъ намъ цѣлѣныя, хотя и пристрастныя свѣдѣнія о порядкѣ совершенія таинствъ Евхаристіи и крещенія у валентиніанца Марка и его послѣдователей, но мы не знаемъ, насколько это описаніе «маркосіанскихъ» обрядовъ примѣнимо къ другимъ отраслямъ валентиніанства; изъ словъ самого Иринея можно заключить, что онъ имѣлъ въ виду одного только ненавистнаго ему «волхва» Марка. Въ книгѣ *Pistis Sophia* содержится интересное описаніе сцены посвященія, но и здѣсь мы не можемъ опредѣлить, насколько описанный обрядъ относится къ валентіанскому посвященію вообще.

Такимъ образомъ, среди хаоса матеріала о Валентинѣ и школѣ его мы бродимъ въ потемкахъ, лишенные возможности выяснитъ точныя данныя о личности великаго учителя и объ исторіи созданнаго имъ движенія. Если вспомнитъ, что выдѣлившіеся въ этомъ движеніи главнѣйшіе ученики Валентина, по свидѣтельству Иринея, давали совершенно самостоятельное развитіе идеямъ своего учителя, впадая при этомъ въ полное противорѣчіе другъ съ другомъ, то станетъ ясно, насколько безпа-

дежны наши попытки разобраться въ такъ называемомъ валентиніанствѣ. Замѣтимъ, что ересеологи даже не даютъ намъ точныхъ хронологическихъ данныхъ объ упоминаемыхъ ими ученикахъ Валентина, и мы поэтому лишены всякой возможности отдѣлнить позднѣйшее валентиніанство отъ болѣе раннихъ его формулъ. Иринеи подолгу останавливается на двухъ валентиніанцахъ Птоlemeѣ и Маркѣ, упоминаетъ также о Секундѣ и о какомъ-то другомъ «знаменитомъ» ученикѣ Валентина, подъ которымъ одни разумѣютъ Гераклеона, другіе Колорбаса. Ипполитъ въ *Философуменахъ* указываетъ на Птолемея и Гераклеона, какъ на главарей западнаго валентиніанства, а во главѣ восточнаго его развѣтвленія ставитъ Аксіоника и позднѣйшаго Вардесана. У Тертуліана мы находимъ всѣхъ перечисленныхъ учениковъ Валентина, съ добавленіемъ какого-то Θεотима, о которомъ нигдѣ нѣтъ другихъ свѣдѣній. О существованіи нѣкоего Θεодота, представителя восточнаго валентиніанства, мы знаемъ по собранію извлеченій изъ его сочиненій, составленному Климентомъ Александрійскимъ, но другихъ указаній на него нѣтъ. Въ святоотеческой литературѣ попадаются имена и другихъ валентиніанцевъ, но въ видѣ случайныхъ упоминаній, безъ какихъ-либо подробныхъ свѣдѣній о нихъ. Мы уже отмѣчали, что имѣющіяся у насъ данныя объ ученіи главнѣйшихъ учениковъ Валентина безнадежно перепутаны съ его собственными идеями. Теперь намъ надлежитъ приступить, по мѣрѣ возможности, къ выясненію этихъ идей, причемъ тѣ отличительныя черты, которыя опредѣленно приписываются какому-нибудь одному ученику Валентина, мы рассмотримъ позже въ связи съ изслѣдованіемъ отдѣльныхъ теченій валентиніанства, въ настоящее-же время постараемся, съ помощью гипотезъ, изъ общей массы сбивчивыхъ свѣдѣній о валентиніанскихъ идеяхъ составить общую схему, болѣе или менѣе восстанавливающую систему самого Валентина.

Авторъ *Философуменъ* называетъ Валентина пифагорейцемъ и приписываетъ ему ученіе о Монадѣ, Единомъ и Неизслѣдимомъ Первоначалѣ, лежащемъ въ основѣ всего сущаго ¹⁾, но тутъ-же сообщаетъ намъ, что разныя отрасли валентиніанства расходились въ созерцаніи этой Неизреченной Первопричины: одни полагали, что Непознаваемый Божественный Принципъ

¹⁾ *Philosoph.* VI, 29.

одинокъ, превыше всякаго сочетанія, другіе-же дополняли Его *Молчаніемъ* и представляли такимъ образомъ Первоначало Божества въ видѣ непостижимой первичной сизигіи¹⁾. Именно въ послѣднемъ видѣ изображается Неизреченный Принципъ въ изложеніи Иринея, въ тѣхъ немногихъ строкахъ, въ которыхъ онъ пытается передать собственное ученіе Валентина²⁾. Нельзя не согласиться съ Ипполитомъ, что идея о Монадѣ, о Единичной Сущности Непознаваемаго Начала, болѣе соответствуетъ пифагорейскому міросозерцанію Валентина, нежели ученіе о парной Сущности Первобытнаго Божественнаго Принципа. Однако мы рассмотримъ сперва схему ученія, сохраненнаго Иринеемъ, и затѣмъ отмѣтимъ несогласія съ этимъ ученіемъ въ данныхъ Ипполита и Климента Александрійскаго.

Иринеи утверждаетъ, что въ основѣ ученія Валентина о Божествѣ лежало понятіе о Непознаваемой Двоицѣ, обозначаемой мистическими наименованіями *Неизреченнаго* (*Ἀρρητον*) и *Молчанія* (*Σιγή*); изъ этой первой Непостижимой Сизигіи исходитъ вторая, пменуемая *Отцомъ* (*Πατήρ*) и *Истиною* (*Ἀλήθεια*), и вмѣстѣ съ первой образуетъ таинственную Четверицу или Тетраду (согласно пифагорейскому ученію о квадратахъ, изшедшемъ изъ Единицы и содержащемъ полноту потенцій всего сущаго). Неизреченное Первоначало обозначается также словомъ *Βυθός* (*глубина, бездна*), которое мы встрѣчали уже въ системѣ офиритовъ, но изъ пересказа Иринея не вполне ясно, относится-ли это наименованіе лишь къ Первому члену первой сизигіи, или ко всей высшей Тетрадѣ.

Изъ этой Высшей Тетрады происходитъ эманация двухъ другихъ сизигій, *Слова* (*Λόγος*) и *Жизни* (*Ζωή*), *Человѣка* (*Ἄνθρωπος*) и *Церкви* (*Ἐκκλησία*), образующихъ вторую Тетраду; обѣ Тетрады вмѣстѣ составляютъ Непостижимую Высшую Огдоаду, недоступный воображенію Очагъ Божественной Сущности.

Изъ второй Тетрады происходитъ дальнѣйшая эманация Божественныхъ проявленій, причемъ изъ *Логоса* и *Жизни* исходитъ десять эоновъ или *декада*, а изъ *Человѣка* и *Церкви* — двѣнадцать, *додекада*. Названія, присвоенныя эонамъ декады и додекады, сохранены Иринеемъ въ его пересказѣ валенти-

¹⁾ Иринеи также упоминаетъ объ этомъ коренномъ разногласіи въ валентиніанскихъ идеяхъ о Первичной Сущности Божества (*Adv. haer.* I, XI, 5).

²⁾ См. выше, стр. 284.

пианской системы Птолемея¹⁾; излагая далѣе ученіе самого Валентина, онъ ссылается на этотъ списокъ наименованій, который мы поэтому приведемъ здѣсь полностью. Итакъ, декада, пшедняя изъ *Логоса* и *Жизни*, состоитъ изъ пяти сизигій; пмена ихъ: *Присущій безднъ* (Βύθιος) и *Смѣшеніе* (Μίξις), *Нестарѣющій* (Ἀγήρατος) и *Единеніе* (Ἑνωσις), *Самородный* (Ἀυτοφύης) и *Радость* (Ἡδονή), *Неподвижный* (Ἀκίνητος) и *Соединеніе* (или *Сліяніе*, — Σύγκρασις), *Единородный* (Μονογενής) и *Блаженство* (Μαχαρία). Додекада, пшедняя изъ *Человѣка* и *Церкви*, состоитъ изъ шести сизигій, — это *Утѣшитель* (Παράκλητος) и *Вѣра* (Πίστις), *Отчий* (Πατρικός) и *Надежда* (Ελπίς), *Материнскій* (Μητρικός) и *Любовь* (Ἀγάπη), *Вѣчный Умъ* (Αἰώνους) и *Разумъ* (Σύνεσις), *Церковный* или *Соборный* (Εκκλησιαστικός) и *Блаженный* (Μαχαρίτης), *Желанный* (Θελητός) и *Премудрость* (Σοφία). Эти двадцать два эона или проявленія Божества (декада и додекада, — 10+12) вмѣстѣ съ Высшей Отдодой образуютъ таинственную Троицу (Πλήρωμα), т. е. Полноту Божественной Сущности, изображаемую мистическимъ числомъ 30²⁾.

Эта система Божественныхъ эманаций, доведенныхъ до 30, является характерной чертой валентиніанства и нашла себѣ мѣсто во всѣхъ его развѣтленіяхъ: измѣненіямъ подвергался лишь порядокъ исхожденія эоновъ, или самыя наименованія ихъ. Возможно, что Валентинъ замѣтывалъ идею эманаций у Весплида, давъ ей иное развитие: вмѣсто весплидіанскихъ одиначныхъ проявленій Божества у него, какъ и у Симона Мага, явился парный, взаимно-дополняющійся эманация. Это дало поводъ ересеологамъ обвинить Валентина въ нечистотѣ воображеній, будто-бы приписывающемъ Божеству проявленія мужскаго и женскаго рода по образцу матеріальнаго супружества; подобная нелѣпность не заслуживаетъ даже опроверженія. Въ своей системѣ Божественныхъ эманаций Валентинъ пытался

¹⁾ Adv. haer. I, 1, 2.

²⁾ Это число 30 мы уже видѣли у Досоя на зарѣ гностическаго движенія (см. стр. 189—190). Въ древне-халдейской религіи это число также примѣнялось къ обозначенію Божества (cf. Diod. Sic. II, 30), и эти же цифры 30, имѣяппал, повидимому, оккультное значеніе, давала число Божественныхъ эманаций въ ученіи Зороастра, съ той лишь разницею, что тамъ Божественную Сущность изображали сперва мистическая цифра 10, троекратно слгаемая (10+10+10=30, а не 8+10+12=30, какъ у Валентина). Cf. Plat. De Is. et Osir. 46, 47.

выразить образами, доступными человѣческому воображенію, безконечную смѣну проявленій и потенцій неизнанаемаго идеальнаго міра Божества. При вдумчивомъ разборѣ текстовъ становится яснымъ, что мужскія наименованія эоновъ, обозначаемыя *прилагательными* (Нестарѣющій, Самородный, Неподвижный, Желанный и пр.) характеризуютъ *свойства* Нензьяснимаго и Нензреченнаго Первоначала, между тѣмъ какъ наименованія женскаго рода, обозначаемыя *существительными* (Смѣшеніе, Соединеніе, Вѣра, Любовь, Премудрость и пр.) дополняютъ первыя и олицетворяютъ *потенціи* Непостижимаго и Всемоущаго Творчества. Эта символика теряется въ переводѣ, но въ греческомъ текстѣ съ его рядомъ именъ прилагательныхъ мужскаго рода и существительныхъ женскаго рода она совершенно ясна¹⁾. Въ свою систему эманаций Валентинъ вложилъ глубокую идею, обычную въ древней философіи, о пассивномъ началѣ, символически изображаемомъ женскимъ элементомъ, содержащемъ потенціи творчества, но развивающемъ эти потенціи лишь при воздѣйствіи активнаго начала, символъ котораго—въ элементѣ мужскомъ. Эта-же идея нашла выраженіе у Валентина въ дальнѣйшемъ грандіозномъ космогоническомъ мифѣ, начинающемся съ отпаденія изъ Плеромы послѣдняго члена ея, *Премудрости*, призванной быть переходной ступенью отъ міра идеальнаго къ міру реальному.

Изъ сжатаго пересказа Иринея нельзя уловить, какимъ образомъ Валентинъ объяснялъ появленіе въ Плеромѣ, т. е. въ самодовлѣющей Полнотѣ Божественной Сущности, неудовлетворенности, побуждающей *Премудрость* — *Софію* искать творческой дѣятельности внѣ этой Полноты Божества. Это — самое слабое, или, вѣрнѣе, самое неясное для насъ мѣсто валентиніанской системы въ томъ видѣ, въ какомъ мы ее имѣемъ. Въ низшемъ эонѣ изображается первоначальное развитіе потенціи творчества, постепенно переходящее къ реальной дѣятельности, внѣ эссенціи Самодовлѣющаго Божества; въ этомъ процессѣ творчества заключается оскверненіе чистой Идеи Божества, и поэтому низшій эонъ является отпадшимъ изъ Божественной Сущности.

¹⁾ Древній латинскій переводчикъ Иринея сознавалъ невозможность передачіи петипаго смысла этихъ наименованій, и поэтому оставилъ ихъ непереведенными, ограничившись транскрипціей греческихъ словъ латинскими буквами: Bythos, Sige, Aletheia, Ageratos, Autophyes и т. п.

Въ изложеніи Принея эта символика представляется въ слѣдующемъ видѣ: послѣдній членъ Плиромы, *Премудрость*—*Софія* воззрѣла въ высь и возжелала стать подобной Непзреченному Началу, создавъ пзъ себя рядъ совершенныхъ эманаций. Но этотъ импульсъ творчества ей непосилень, и влечетъ за собой ея отпаденіе пзъ Совершенной Полноты Божества. Плирома за ней замыкается, и отнынѣ отдѣляется отъ падшей *Софіи* таинственнымъ Предѣломъ (*Ὁρος*)¹⁾. Двадцать девятый членъ Плиромы, соотвѣтствующій *Софіи* въ послѣдней сизигіи, мужской эонъ *Желанный*, оставшись безъ своей пары, втягивается обратно всею Плиромою и въ ней растворяется. Такимъ образомъ, на мѣстѣ послѣдней сизигіи образуется пустота,—гармонія Божественной Полноты нарушена, и въ самую Сущность Божества закрадывается неудовлетворенность, желаніе возстановить поколебленное равновѣсіе Плиромы. Мы здѣсь видимъ образное выраженіе чрезвычайно глубокой мысли: міровая драма Богоискательства развертывается не въ одномъ только низшемъ мірѣ, но и въ высшей умозримой области Божественной Идеи; если низшій міръ жаждетъ реинтеграціи въ Божественную Сущность, то и высшій идеальный міръ Божества стремится къ возвращенію въ первобытное состояніе Самодовлѣющей, Безстрастной, неизлѣпно-бездѣльной Полноты.

Отпавшая изъ Плиромы *Софія* отдается импульсу творчества. Но въ ней нѣтъ активного созидательнаго начала: она—пассивно-«женскій» элементъ и поэтому не можетъ дать совершеннаго произведенія. Она пытается творить съ помощью «тѣни прошлаго» (т.-е. воспоминанія о прежде-познанномъ совершенствѣ), но ей удается только выдѣлить изъ себя всю свою высшую Божественную Сущность, которая принимаетъ образъ новаго эона,—*Христа*. *Христосъ*, вмѣстившій весь Божественный элементъ своей матери *Софіи*, и освободившійся отъ ея низшей субстанціи, немедленно возносится къ Плиромѣ и, переступивъ черезъ Предѣлъ, входитъ въ Нее. Пробѣль, образовавшійся въ Плиромѣ послѣ отпаденія *Софіи* и растворенія *Желаннаго* въ остальныхъ эманацияхъ, теперь заполняется черезъ помѣщеніе въ Плирому двухъ новыхъ эоновъ: *Христа*,

1) Это—второй, низшій *Ὁρος* въ системѣ Валентина: первый «Предѣлъ» находится въ самой Плиромѣ и отдѣляетъ «Вездну» отъ дальнѣйшихъ эманаций.

изшедшаго изъ *Софіи*, и *Духа Святаго* (Πνεῦμα ἅγιον), произведеннаго *Истиною* (т.-е. второй высшей сизигіей) для укрѣпленія остальныхъ эоновъ и полного ихъ просвѣщенія.

Между тѣмъ *Софія* (обозначаемая также иногда наименованіемъ *Ахамовъ*, Ἀχαμῶδ), лишенная всей своей Божественной Сущности, тоскуетъ и млется, продолжая творить внѣ Плиромы съ помощью «тѣни прошлаго»¹⁾. Она создаетъ Деміурга, въ котораго влагаетъ свой *душевный* (психическій) элементъ: это—міровая душа, сверхкосмическая сила, образующая міровое *сознаніе*. Въспѣвъ съ Деміургомъ *Софія* создаетъ и грубѣйшій матеріальный принципъ, олицетворяемый «лѣвымъ княземъ» или сатаной: это—низшая космическая сила, міровая энергія, присущая матеріи. Такимъ образомъ положено начало матеріальному міру, и его эволюціи, развивающейся внѣ идеальной области Божества.

Съ введеніемъ въ Плирому двухъ новыхъ эоновъ (*Христа* и *Духа Святаго*) вновь завершентъ мистическій кругъ 30 проявленій Божества; остается освободить психическую сущность *Софіи*, заключенную въ низшемъ мірѣ, и освобожденіе это совершается черезъ новаго эона, *Исуса*. Но тутъ Иринеи безнадежно запутывается въ валентиніанскихъ идеяхъ, и ограничивается указаніемъ на полное разногласіе въ мнѣніяхъ о происхожденіи *Исуса*: часть валентиніанъ считала Его проявленіемъ эона *Желаннаго*, другіе полагали, что Его произвелъ эонъ *Христосъ*, иные приписывали произведеніе Его сизигіи *Человѣка* и *Церкви*. Ипполитъ намъ сообщаетъ²⁾, что именно вопросъ *сотеріологическій* о происхожденіи *Исуса* и о значеніи Его явленія въ мірѣ послужилъ поводомъ къ расколу въ средѣ валентиніанства и къ распаденію его на двѣ школы: восточную, строго-докетическую, и западную, признававшую въ *Исусѣ* психическую (не только *пневматическую*) субстанцію. Повидимому, Иринеи совершенно не могъ выяснитъ взглядовъ самого Валентина на этотъ вопросъ; съ этого момента онъ круто обрываетъ свой пересказъ ученія Валентина и приступаетъ къ изложенію системъ тѣхъ учениковъ его, о которыхъ раньше не упоминалъ. Такимъ образомъ, изъ нашихъ рукъ ускользаетъ нить,

¹⁾ Эта «тѣнь прошлаго» вѣроятно изображаетъ тотъ отблескъ или отраженіе Божества, о которомъ говорилось въ офитическихъ системахъ: это—Божественная Идея, по образу которой міръ создается космическими силами.

²⁾ *Philos.* VI, 35.

которой мы до сихъ поръ держались: покинуть на время Иринея и его безпорядочныя общія свѣдѣнія о валентиніанскихъ идеяхъ, мы перейдемъ теперь къ автору *Философуменъ* и къ системѣ, приписанной имъ Валентину. Свѣдѣнія *Философуменъ* мы можемъ дополнять данными Климента Александрійскаго, почти всегда согласными съ ними.

Неизреченное Первоначало Божества именуется въ *Философуменахъ* Отцемъ, Нерожденнымъ, Единокимъ, вмѣщающимъ въ Себѣ потенціи всего имѣющаго быть, но пребывающимъ въ самодовлѣющемъ покоѣ внѣ времени и пространства или иныхъ мыслимыхъ условій бытія¹⁾. Въ этомъ Непостижимомъ Божественномъ Принципѣ, превышающемъ всякое разуміе и недоступномъ никакому опредѣленію, мы узнаемъ и пифагорейскую Монаду, и понятіе о Невыразимомъ Богѣ-Не-Сущемъ Василида. Но Незъяснимый Отецъ Валентина былъ «весь любовь», и поэтому возжелалъ имѣть предметъ любви, «ибо любовь не есть любовь, если нѣтъ любимаго»²⁾; такъ началась эманация Божественныхъ проявленій изъ Первичной Непознаваемой Бездны Божества. Ту-же мысль мы находимъ въ Климентовыхъ *Excerpta ex Theodoto*: здѣсь также Незреченный Всеблагій возжелалъ излить Свою безпредѣльную любовь и познаніе, и поэтому произвелъ Умъ (Νοῦς), называемый тоже *Единороднымъ* (Μονογενής) и *Началомъ* (Ἀρχή); къ этому Первому проявленію Божества отнесся знаменитый вступительный текстъ Евангелія Іоанна: «въ *Началѣ* бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово...» и т. д.³⁾.

Въ *Философуменахъ* также изъ Незъяснимаго Отца проявляется прежде всего сизигія Ума (Νοῦς) и *Истины* (Ἀλήθεια). Изъ этой первой высшей сизигіи исходитъ вторая, Слово (Λόγος) и Жизнь (Ζωή) а изъ *Логоса* и *Жизни* исходитъ третья сизигія Человѣка (Ἄνθρωπος) и Церкви (Εκκλησία). Такимъ образомъ вмѣсто Высшей Огдоады Иринея мы здѣсь имѣемъ три сизигіи, т.-е. 6 высшихъ эманаций Незреченнаго Отца. Далѣе слѣдуетъ исхожденіе декады изъ Ума и *Истины* и додекады изъ *Логоса* и *Жизни*. Наименованія эпоновъ, составляющихъ декаду и додекаду, тождественны съ названіями, приведен-

¹⁾ *Philosoph.* VI, 29.

²⁾ Ἀγάπη γάρ, φιλία, ἢ ὁλος, ἣ δὲ ἀγάπη ὅσα ἔστιν ἀγάπη, ἐάν μὴ ἦ τὸ ἀγαπῶμεν. *Ibid.*, VI, 29.

³⁾ *Excerpta*, §§ 6 и 7.

ными Иринеємъ: лишь въ порядкѣ эманаций ихъ мы видимъ нѣкоторую разницу, такъ какъ у Иринея декада исходитъ изъ *Логоса* и *Жизни*, а додекада изъ *Человѣка* и *Церкви* ¹⁾). Исполняютъ самъ указываетъ на это различіе ²⁾, но, повидимому, считаетъ принятый имъ порядокъ болѣе соответствующимъ мысли Валентина, и подкрѣпляетъ его объясненіемъ: *Умъ* и *Истина*, какъ высшая сизигія и наиболѣе близкая къ полнотѣ Божественнаго познанія, могла произвести совершенное число 10 ³⁾, между тѣмъ какъ слѣдующая сизигія уже производитъ менѣе совершенное въ мистическомъ отношеніи число 12 ⁴⁾).

Главное различіе между Иринеємъ и Ипполитомъ мы здѣсь видимъ въ томъ, что въ пересказѣ послѣдняго число Божественныхъ эманаций доведено только до 28 ($6 + 10 + 12$), вслѣдствіе опущенія первой Иринееской сизигіи *Неизреченнаго* и *Моланія*. Мистическое число 30 пополняется новой сизигіей *Христа* и *Духа Святаго*, произведенныхъ, по желанію Непостижимаго Отца, *Умомъ* и *Истиною* послѣ временнаго паденія двадцать восьмого эона, — *Премудрости* — *Софійи*. Такимъ образомъ, Высшій Идеальный Міръ Божества достигаетъ полноты лишь тогда, когда въ Немъ начинается творческое броженіе и въ Его положено начало созидательной эволюціи низшаго міра.

Исторія отпаденія *Софійи* и дальнѣйшія космологическія грѣзы Валентина излагаются въ *Философическихъ* въ слѣдующемъ видѣ: *Софійа* возврѣла на Непостижимаго Отца и познала, что Онъ произвелъ изъ Себя эманаций Одинъ (т. е. что Онъ превъше двойственнаго начала сизигій); пожелавъ уподобиться Ему, она попыталась произвести совершенную эманацию собственными силами: она не знала, что Непостижимый Первоотецъ вмѣщаетъ въ Себѣ всѣ потенціи, какъ активныя, такъ и пассивныя, и потому творить въ полнотѣ безпредѣльнаго самодовлѣющаго всемогущества. Когда-же *Софійа* попыталась творить безъ воздѣйствія иного, активнаго начала, она создала лишь нѣчто несовершенное, не имѣющее образа или формы;

¹⁾ См. выше, стр. 296.

²⁾ *Philosoph.* VI, 30.

³⁾ *Ibid.* VI, 29. Мы уже отмѣчали, что число 10 имѣло особенное, священное значеніе у пифагорейцевъ, видѣвшихъ въ немъ совокупность и полноту силъ, выражаемыхъ въ мистическихъ образахъ: монады, діяды, тріады и тетрады ($1+2+3+4=10$).

⁴⁾ *Ibid.* VI, 30.

эта аморфная субстанція есть первичный принципъ матеріи, «невидимой и неустроенной», какъ сказано въ книгѣ Бытія (I, 2) ¹⁾. При видѣ неудачнаго созданія *Софіи* вся Плирома пришла въ ужасъ и смутеніе, и сама *Софія* стала молить о помощи, опасаясь окончательнаго паденія въ созданный ею водоворотъ низшихъ стихій. Для огражденія Плиромы отъ вторженія этого оскверняющаго элемента Невъяснимый Всеблагот Отецъ изъ Себя произвелъ Предѣлъ (*Ὁρος*), именуемый также Крестомъ (*Σταυρός*): смыслъ этого послѣдняго наименованія намъ не ясенъ. Помощь—же *Софіи* была оказана новыми эонами *Христомъ* и *Духомъ Святымъ*, произведенными съ этой цѣлью *Умомъ* и *Истиною*, согласно хотѣнію Всевышняго Отца. *Софія* съ помощью *Христа* и *Духа Святаго* очищается отъ скверны своего неудачнаго творчества и остается въ Плиромѣ, покинувъ внѣ Ея, за *Предѣломъ*, созданный ею міровой эмбрионъ ²⁾. Эта грубѣйшая, матеріализованная субстанція, оставшаяся внѣ Плиромы, носитъ названіе «внѣшней» или «низшей» *Софіи*; она пребываетъ въ мракѣ и тоскѣ, и вызываетъ къ Невъзреченному Божеству, моля о помощи, спасенія и озаренія.

Съ очищеніемъ «высшей *Софіи*» отъ временнаго оскверненія и съ водвореніемъ въ Плирому эоновъ *Христа* и *Духа Святаго*, завершилась драма неудовлетворенности и искупленія въ идеальномъ мірѣ Божества. Замкнулся мистическій кругъ 30 эманаций, охраняемый *Предѣломъ*; Плирома возрадовалась о достиженіи невъяснимой полноты и покоя, и радость Ея выразилась въ желаніи возблагодарить Невъзреченнаго Отца, въ честь Котораго она произвела, общими усиліями всѣхъ 30 эоновъ, новаго эона—*Иисуса*. Этотъ эонъ, вмѣстившій частицы неистижимой сущности всѣхъ другихъ эоновъ, уже не входитъ въ Плирому: онъ посылается въ низшій міръ на помощь страждущей и тоскующей «внѣшней *Софіи*». Онъ является тѣмъ активнымъ элементомъ Божества, безъ котораго аморфная субстанція *Софіи* не могла получить надлежащаго образа и силы.

¹⁾ *Philosoph.* VI, 30.

²⁾ Замѣтимъ, что по этой системѣ эонъ *Софія* остается въ Плиромѣ и мистическая цифра 30 лишь съ нею достигнута, между тѣмъ какъ въ приведенной выше системѣ Принципъ *Софіи* отпадаетъ изъ Плиромы и уже болѣе въ нее не возвращается, а число 30 эоновъ завершается безъ ея участія. Здѣсь мы опять видимъ большое различіе въ изложеніяхъ валентиніанскихъ идей у Принципа и Инноцента.

Съ пришествіемъ эона *Исуса* въ среднемъ мірѣ, мірѣ психическомъ (олицетворяемомъ «вышней *Софіей*»), начинается тотъ-же мистическій процессъ очищенія и искупленія, который только-что завершился въ Высшемъ мірѣ Божественной Идеи черезъ содѣйствіе, оказанное эономъ *Христомъ* эону *Софии*.

Изъ низшей или вышней *Софии* черезъ воздѣйствіе *Исуса* начинается исхождение низшихъ космическихъ силъ, вѣроятно въ числѣ 7, такъ какъ онѣ образуютъ вмѣстѣ съ *Софією* низшую *Огдоаду*, вмѣщающую полную созидательныхъ потенцій вселенной. Эта *Огдоада* является міромъ среднимъ между Божествомъ и матеріей: изъ психическихъ элементовъ *Софии*, изъ ея аффектовъ, отдѣляемыхъ *Исусомъ*, образуются низшія стихіи: изъ страха образуется психика низшаго міра, изъ скорби—матеріальная субстанція, изъ тоски—демонскія силы и т. д. ¹⁾). Вся эта символика крайне темна; еще менѣе понятны намъ указанія автора *Философуменъ* на какое-то дальнѣйшее выдѣленіе эманацийъ внутри *Огдоады*, по аналогіи съ высшей Плиромою, причѣмъ число такихъ эоновъ или «ангеловъ», произведенныхъ *Софією* и *Исусомъ*, доходитъ до 70 ²⁾). Это мѣсто валентиніанской системы настолько скомкано у Ипполита, что мы лишены возможности выяснитъ тѣ идеи о «среднемъ мірѣ» и эволюціи его, на которыя здѣсь намекается. Повидимому, въ этомъ среднемъ мірѣ, по мысли Валентина и его послѣдователей, происходило нѣчто подобное оскверненію и очищенію высшей *Софии* въ идеальномъ мірѣ Божества; здѣсь также, вѣроятно, по удовлетвореніи творческаго порыва достигалась мистическая «полнота».

Ниже психического міра *Огдоады* мы находимъ міръ матеріальный, видимый и управляемый *Гебдомадой* семи низшихъ космическихъ силъ, исшедшихъ изъ «вышней *Софии*» ³⁾). Эта *Гебдоада* намъ хорошо уже извѣстна по другимъ гностическимъ системамъ, преимущественно офитическимъ; какъ и въ тѣхъ системахъ, во главѣ *Гебдомады* находится Деміургъ, отождествляемый съ ветхозавѣтнымъ Богомъ. И этотъ Деміургъ, создающій формулы матеріальнаго бытія по образамъ, внушае-

¹⁾ *Philosoph.* VI, 32.

²⁾ *Ibid.* VI, 34.

³⁾ Изъ этой *Гебдомады*, произведенной *Софіей*, примѣнялся текстъ *Притчей Соломона*: «Премудрость создала себѣ домъ и утвердила столпы семь»... (Прит. IX, 1.) *Есс. эк. Theod.*, 47.

мымъ ему его матерью — *Cosmici*, не сознаетъ своей отдаленности отъ Первопричины всего сущаго: возмнивъ, что онъ самъ является Всевышнимъ Первоначаломъ, онъ изрекъ: «Я—Богъ, и кромѣ Меня нѣтъ иного» ¹⁾. Деміургъ, пшшедшій изъ психической субстанціи *Cosmici* (изъ ея аффекта), олицетворяется въ видимомъ мірѣ принципомъ огня, и потому сказано про него въ Ветхомъ Завѣтѣ: «Господь Богъ твой огонь потребляй есть...» ²⁾.

Деміургомъ создана вселенная, весь видимый міръ и вѣнецъ ея—человѣкъ. Послѣдній сотворенъ изъ низшей матеріи, послѣ чего Деміургъ, согласно повѣствованію книги Бытія (II, 7), вдохнулъ въ него душу, т. е. одухотворилъ его высшимъ сознаниемъ ³⁾. По словамъ Климента Александрійскаго, человѣкъ созданъ Деміургомъ по образу высшаго *Человѣка*,—*Антропоса* ⁴⁾. Валентиніанская мысль здѣсь совершенно ясна: человѣкъ, какъ органическій типъ, является продуктомъ эволюціи низшихъ стпхій, но онъ *высшій* типъ, выработанный этой эволюціей, и на немъ замѣтенъ уже отблескъ далекаго Божественнаго Идеала, являющагося цѣлью всего бытія. Человѣкъ, какъ носитель этого идеала, выше своихъ создателей,—безсознательныхъ космическихъ силъ, и потому міродержители, создавъ человѣка, сами убоились своего творенія; эту мысль Валентинъ дополнялъ замѣчаніемъ, что и люди порою испытываютъ трепетъ и благоговѣніе передъ созданіями рукъ своихъ ⁵⁾. Комментаторы валентиніанскихъ идей усматривали здѣсь указаніе на поклоненіе идоламъ, изготовляемымъ ихъ-же почитателями, но можно предположить, что гениальный мыслитель, столь глубоко проникнутый духомъ эллинской культуры, могъ имѣть въ виду и иное, жуткое благоговѣніе, охватывающее чуткаго человѣка при созерцаніи вдохновеннаго произведенія искусства.

Высшее сознаніе, заложенное въ человѣкѣ, дастъ ему возможность приблизиться къ высшей пневматической сущности. И это «сѣмя жизни», или «животворная искра Логоса», сооб-

¹⁾ *Philosoph.* VI, 33. Сф. *Второз.* IV, 35; V, 6, и др. См. выше, стр. 197, 219 и др.

²⁾ *Philosoph.* VI, 32. Сф. *Второз.* IV, 24; IX, 3.

³⁾ *Philos.* VI, 34.

⁴⁾ *Strom.* II, 8. Быть можетъ, въ связи съ этимъ указаніемъ находилось ученіе нѣкоторыхъ валентиніанъ объ *Антропосѣ*, какъ о высшемъ проявленіи Божества (сф. *Иер. Adv. haer.* I, XII, 4). См. выше ученіе оритонъ.

⁵⁾ *Strom.* II, 8.

щается таинственнымъ образомъ Адаму ¹⁾, олицетворяющему весь родъ людской. А три сына Адама являются символами трехъ родовъ людей,—матеріальныхъ, психическихъ и пневматическихъ ²⁾. Первые неспособны къ развитію, вторые могутъ воспринять отблескъ Божественной искры и ждутъ дальнѣйшаго озаренія, пневматики-же являются носителями высшаго откровенія, побѣдителями міровой скверны, освободившимися отъ власти Деміурга и низшихъ міродержителей. Смерти для нихъ нѣтъ, ибо она знаменуетъ лишь совлеченіе матеріальной оболочки, «кожанныхъ одеждъ» духа; человекъ смертенъ только поскольку онъ матеріаленъ, ибо смерть и матерія—тождественныя понятія ³⁾. Оттого Деміургъ называется иногда и «творцомъ смерти».

Такимъ образомъ, человѣчество, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей—пневматиковъ, приуготовано къ роли посредствующаго звена между міромъ матеріальнымъ и божественной областью Духа. И въ немъ развертывается послѣдній актъ великой міровой драмы искупленія и очищенія: высшее озареніе сообщается ему Иисусомъ, — уже не эономъ, мистическимъ супругомъ надшей *Cosmici*, а земнымъ отраженіемъ его въ призрачномъ обликѣ человѣческаго тѣла.

Пришествіе въ міръ Иисуса не находится въ связи съ ветхозавѣтными пророчествами. Деміургъ, ничего не знавшій о тайнахъ высшаго міра Божества, мнѣвшій себя Богомъ Всевышнимъ, ничего не могъ сообщить и своимъ служителямъ; во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ выражается культъ низшихъ космическихъ силъ, и библейскіе пророки учили поклоненію этимъ низшимъ силамъ,—поэтому самъ Иисусъ сказалъ: «всѣ, елико ихъ пріиде прежде Мене, татіе суть и разбойницы» ⁴⁾, а Апостолъ Павелъ указывалъ на «тайну Премудрости, сокровенную отъ вѣковъ» ⁵⁾. Но Иисусъ явился для раскрытія этихъ тайнъ, и съ Его пришествіемъ закончился періодъ служенія низшимъ міродержителямъ. Въ видимомъ мірѣ космическія силы олицетворяются звѣздами (*т. е. астральными сферами*), и поэтому

¹⁾ *Евх. ех. Theod.* I, 2.

²⁾ *Евх. ех. Theod.* 54.

³⁾ *Strom.* IV, 13.

⁴⁾ Іоан. X, 8. *Philosoph.* VI, 35.

⁵⁾ Ефес. III. 9—10. *Philosoph.* loc. cit.

упраздненіе ихъ власти знаменовалось символомъ новой звѣзды, возсіявшей на Востокѣ при явленіи Спасителя ¹⁾.

Среди всей этой символики намъ трудно выяснитъ суть валентиніанскихъ воззрѣній на историческую личность Іисуса. Мы уже видѣли, что главныя отрасли валентиніанства расходились именно въ этихъ воззрѣніяхъ на Іисуса и на сущность Его тѣлеснаго облика. Климентъ Александрійскій даетъ намъ понять, что самъ Валентинъ придерживался докетическаго взгляда и училъ, что Іисусъ былъ облеченъ не матеріальнымъ тѣломъ, а психической субстанціей, такъ что Онъ «не ѣлъ и не пилъ и ница въ Немъ не переваривалась» ²⁾. Но Высшей Божественной Сущностью Онъ одаренъ былъ не сразу, и Самъ достигъ соединенія съ эономъ Христомъ (или *Іисусомъ*?). Этотъ текстъ Климента—единственное имѣющееся въ нашихъ рукахъ указаніе на христологическіе взгляды самого Валентина, и это указаніе настолько неясно, что изъ него ничего опредѣленнаго нельзя вывести. Возможно, что эту часть своего ученія Валентинъ особенно строго оберегалъ отъ непосвященныхъ, отчасти потому, что въ ней былъ ключъ къ пониманію его эсотерическаго христіанства, отчасти во избѣжаніе слишкомъ явнаго разногласія въ этомъ вопросѣ съ Церковью, на сближеніе съ которой онъ не терялъ надежды. У Климента Александрійскаго ³⁾ мы находимъ еще указаніе на мнѣніе Валентина о троякой проповѣди Іисуса: сперва болѣе понятной для «малыхъ спехъ», затѣмъ болѣе глубокой подъ покровомъ притчей для учениковъ, и наконецъ, еще болѣе возвышенной и уже открытой для избранныхъ учениковъ послѣ воскресенія Іисуса (т. е. по совлеченіи Имъ психической субстанціи и преображеніи въ чисто-духовную Сущность). Слѣдуетъ добавить, что валентиніане, подобно офитамъ, придерживались мнѣнія о продолжительномъ срокѣ пребыванія Спасителя среди учениковъ послѣ воскресенія: они полагали, что эти явленія Іисуса ученикамъ и бесѣды, во время которыхъ Онъ раскрывалъ имъ глубочайшія тайны Богопознанія, продолжались 18 мѣсяцевъ.

¹⁾ *Елв. св. Theod.* 70, 74—75. Отмѣтимъ здѣсь опять отождествленіе власти астральныхъ сферъ съ неизбѣжными міровыми законами, управляющими матеріей; эта идея, общія всей восточной мистикѣ, лежала въ основѣ тайной астрологической науки.

²⁾ *Strom.* III, 7.

³⁾ *Елв. св. Theod.* 66.

Тѣ ученики, которымъ Иисусъ сообщилъ полноту познанія, являются, конечно, *пневматиками*, носителями высшаго духовнаго свѣта; Самъ Спаситель имъ сказалъ: «вы свѣтъ міра» ¹⁾. Пневматиками считалъ Валентинъ и тѣхъ, кого онъ самъ удостоивалъ высшаго посвященія. Но изъ этого нельзя заключить, что родъ людей-пневматиковъ онъ считалъ единственнымъ избраннымъ и достойнымъ спасенія. Валентинъ опредѣленно высказывался о недостаточности вѣшнихъ условій избранія, принадлежности къ извѣстному толку и т. д.: «Избранная Церковь» познается не вѣшнымъ образомъ, а по внутреннему озаренію, и вѣчный законъ Истины начертанъ не въ книгахъ, а въ сердцахъ человѣческихъ ²⁾. Люди матеріальные могутъ въ себѣ выработать психическій элементъ; люди психическіе могутъ превратиться въ пневматиковъ, — ибо душа одарена свободной волей и можетъ избрать либо жалкій путь погруженія въ искушенія плоти, либо путь медленнаго очищенія и одухотворенія. По всей вѣроятности, въ системѣ Валентина эта постепенная эволюція души отъ низшей природы къ высшей совершалась въ теченіе долгаго ряда послѣдовательныхъ существованій въ разныхъ тѣлесныхъ оболочкахъ; мы не имѣемъ прямыхъ указаній на то, что Валентинъ держался идеи переселенія душъ, но общая схема его ученія неизбѣжно приводитъ къ этой теоріи, излюбленной пифагорейцами. На метемпсихозу указываетъ и коротенькій отрывокъ изъ Валентинова письма, сохранный Климентомъ Александрійскимъ, гдѣ говорится о множествѣ низшихъ духовъ, обитающихъ въ каждой душѣ ³⁾; эта мысль сильно напоминаетъ ученіе Василида о душевныхъ придаткахъ, являющихся воспоминаніями былыхъ переживаній въ другой оболочкѣ. Вся психическая сущность, разлитая въ міръ, должна когда-нибудь очиститься отъ скверны низшей матеріи; наступитъ часъ, когда не только духовныя, но и душевныя частицы *Соггін* вмѣстѣ съ нею получатъ возможность отрѣшиться вполне отъ низшихъ стихій и вознестись въ высъ, къ таинственной Плеромѣ ⁴⁾.

Космическія силы создали въ матеріи органическую жизнь, въ этой матеріальной жизни изъ низшаго сознанія постепенно

¹⁾ *Мано.* V, 14. *Есс. ев. Theol.* 9.

²⁾ *Strom.* VI, 6.

³⁾ *Strom.* II, 20.

⁴⁾ *Есс. ев. Theol.* 36—37.

выработалась психика, и эта психика въ высшихъ своихъ проявленіяхъ уже близка къ познанію Божественнаго Идеала: еще усилю,—и она возвышается до полного воспріятія Его и сліянія съ Нимъ. Въ *Евангеліи Епитиміа*, — говоритъ Валентинъ, — передается таинственное изреченіе Іисуса о царствѣ благодати, вмѣющемъ наступить тогда, *когда прекратится рожденіе отъ женщины*, и въ этихъ словахъ указывается именно на неудачное твореніе *Cogiti*, ожидающее полного очищенія и возрожденія черезъ просвѣтленіе низшей психики высшимъ познаніемъ, черезъ раствореніе міровой души въ Божественномъ Началѣ ¹⁾. Откровеніе этой тайны принесено въ міръ Іисусомъ,—и отнынѣ все сущее въ мірѣ стремится къ совершенствованію, къ развитію въ себѣ высшей психики и воспріятію высшаго познанія, вмѣсто прежняго служенія слѣпымъ космическимъ силамъ. И самъ Деміургъ, дотолѣ мнявшій быть Богомъ Единымъ, черезъ пришествіе Іисуса позналъ Высшее Божество, и отнынѣ онъ самъ способствуетъ дальнѣйшей эволюціи мірового сознанія къ Божественному Первоисточнику. Онъ самъ, образовавшійся изъ психической сущности *Cogiti*, стремится къ одухотворенію всей міровой психики. И когда великая драма бытія завершится реинтеграціей всей духовной и душевной сущности въ Непознаваемость Божества, то на мистическомъ брачномъ пирѣ просвѣтленной *Cogiti* и Жениха-Спасителя Деміургъ будетъ тѣмъ «другомъ Жениха», про котораго сказано въ евангельской притчѣ (Іоан. III, 29) что онъ «радоcтью радуется гласу Жениха ²⁾». Въ евангельскихъ сказаніяхъ Деміургъ представленъ и въ образѣ старца Симеона, пріявшаго съ радостью младенца-Іисуса на руки и воспѣвавшего «Нынѣ отпускаеши... ³⁾». Деміургъ аллегорически изображенъ и въ сотникѣ, ожидавшемъ отъ Іисуса повелѣній: «я самъ подѣ властью, но имѣю подѣ собой воиновъ и они исполняютъ мои приказанія... ⁴⁾».

Мы видимъ такимъ образомъ, что изъ-за безпорядочной массы отрывочныхъ, небрежно-скомканныхъ данныхъ о валентиніанской системѣ все-же вырисовываются очертанія общей

¹⁾ *Есс. ex Theod.* 67.

²⁾ *Есс. ex Theod.* 65.

³⁾ *Iren. Adv. haer.* I, VIII, 4. Ср. *Лук.* II, 28—29.

⁴⁾ *Iren. Adv. haer.* I, VII, 5. Ср. *Матт.* VIII, 9. *Лук.* VII, 8.

схемы ученія Валентина. И то, что намъ удастся о немъ узнать, заставляетъ насъ еще болѣе сожалѣть о невозможности проникнуть въ самую глубь мысли великаго гностическаго учителя... Начертанную имъ грандіозную картину мірового единства, ожидающаго сліянія съ Божествомъ, можно еще дополнить прекраснымъ отрывкомъ валентиніанскаго гимна, сохранившимся въ *Философуменахъ*: здѣсь воспѣвается Духъ, разлитый въ міровомъ эфирѣ, и все бытіе, озаренное духомъ; плоть льнетъ къ душѣ, душа стремится къ эфиру, воздухъ къ небесамъ; изъ Бездны рождается плодъ (*Плрома*), изъ утробы младенецъ ¹⁾. Все сущее озарено Божественнымъ Свѣтомъ и часть окончательнаго растворенія въ Немъ. Пессимизмъ Василіада и офитовъ сильно смягченъ у Валентина. Въ его ученіи нѣтъ стремленія къ безстрастному невѣдѣнію и небытію, — оно проникнуто восторженнымъ сознаніемъ единенія съ Божествомъ. Глубокая идея о Непознаваемой Божественной Сущности, осквернившейся творческою дѣятельностью, создавшей безформенный эмбрионъ потому, что Высшія Проявленія Божества не принимали участія въ твореніи, но затѣмъ очистившей созданную массу, одухотворившей ее и возвысившей до сліянія съ Всеблагой Первопричиною, — вся эта величавая метафизика проникнута какой-то своеобразной теплотой и мистической радостью. Ни одно гностическое ученіе не подошло такъ близко къ той «радости о Христѣ», о которой говорили апостолы Іоаннъ и Павелъ.

Мы не будемъ останавливаться надъ вопросомъ о моральной сторонѣ ученія Валентина: въ общей схемѣ его идей его этика обрисовывается съ достаточной ясностью. Для пневматиковъ путь къ окончательному освобожденію отъ узъ матеріи лежитъ въ отказѣ отъ всякаго угожденія плоти, въ полномъ аскетизмѣ; къ нимъ обращенъ призывъ: «да сіяетъ свѣтъ вашъ» ²⁾. Для людей, еще не достигшихъ пневматическаго состоянія, путь къ совершенствованію лежитъ въ постепенномъ очищеніи отъ матеріальныхъ потребностей, ибо слабая природа ихъ не можетъ перенести бремени непосильнаго воздержанія и не сразу могутъ они возвыситься до полного презрѣнія къ плоти; для этихъ низшихъ, призванныхъ, но еще не избранныхъ людей Валентинъ не допускалъ возможности строгихъ аскетическихъ

¹⁾ *Philosoph.* VI, 37.

²⁾ *Евг. ех. Theod.* 3, 41. Ср. *Матт.* V, 16.

требованій; подобно Апостолу Павлу, онъ одобрялъ даже для нихъ брачное сожителство ¹⁾). Мы уже видѣли, что для общей массы вѣрующихъ Валентинъ признавалъ достаточнымъ учене Церкви, предназначенное для «непосвященныхъ». Для нихъ христіанское благовѣстіе знаменуетъ уже первую помощь свыше въ борьбѣ съ матеріальнымъ началомъ; крещеніе является символомъ погашенія низшихъ страстей, и въ этомъ его смыслъ въ видимомъ мірѣ, аналогичный болѣе глубокому символу духовнаго возрожденія для людей, стоящихъ на высшей степени познанія ²⁾). На первыхъ степеняхъ спасенія вѣра въ Христово откровеніе замѣняетъ пониманіе этого Откровенія; вѣра служитъ опорой на трудномъ пути совершенствованія, и потому сказано: «по вѣрѣ вашей будетъ вамъ» ³⁾). Въ концѣ труднаго и долгаго пути искренній и неутомимый порывъ къ Богоискательству награждается созерцаніемъ Божественнаго Свѣта; «блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ», повторялъ Валентинъ евангельскій текстъ ⁴⁾.

Для общей характеристики Валентина остается добавить, что разногласія среди его послѣдователей могли возникнуть еще при жизни и съ вѣдома великаго учителя, опредѣленно высказывавшаго свое убѣжденіе въ несостоятельности книжнаго буквѣдства и фанатичной приверженности текстамъ. Возможно, что Валентинъ предоставлялъ своимъ послѣдователямъ полную свободу толкованія его мыслей, и тогда объясняется различіе во взглядахъ представителей валентиніанства на основныя догматическіе вопросы. Валентиніане никогда не были сектантами въ прямомъ значеніи этого слова; сектантской нетерпимости у нихъ не было не только по отношенію къ оттолкнувшей ихъ Церкви, но и во взаимныхъ отношеніяхъ разныхъ валентиніанскихъ «толковъ» и школъ. Валентиніанство нельзя назвать ни сектой, ни схизмой: то было мощное мистическое движеніе, пытавшееся въ самой Церкви вызвать реакцію противъ демократическихъ теченій христіанства, противъ низведенія христіанскаго Бого-

¹⁾ *Strom.* III, 1.

²⁾ *Exc. ex Theod.* 81.

³⁾ *Exc. ex Theod.* 9. Cf. *Memo.* IX, 29.

⁴⁾ *Strom.* II, 20. Hilgenfeld (*Ketzergeschichte*, II, 6), цитируя эти слова Валентина, добавляетъ: «Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig halten!»

познанія до уровня толпы¹⁾. Церковь отвергла Валентина, по созданное имъ движеніе не погнѣло: оно жило въ христіанствѣ цѣлыхъ два вѣка рядомъ съ официальной Церковью, и, переживъ себя, наложило неизгладимый слѣдъ на христіанское мышленіе, воскресло вновь во многихъ догматахъ, принятыхъ позднѣйшею Церковью. Вліяніе Валентина сказалось, быть можетъ, съ наибольшею силою именно въ эпоху кристаллизаціи христіанской догматики, спустя два столѣтія послѣ появленія блестящаго гностическаго мыслителя въ міровой столицѣ...

Мы еще вернемся къ вопросу о косвенномъ вліяніи Валентиновыхъ идей на догматическое богословіе Церкви. Пока же намъ слѣдуетъ завершить нашъ бѣглый обзоръ валентиніанства разсмотрѣніемъ наиболѣе интересныхъ свидѣній о главнѣйшихъ ученикахъ Валентина.

1. Валентиніанецъ Птолемей²⁾.

Мы уже неоднократно отмѣчали, что знаменитое сочиненіе Иринея Ліонскаго «Противъ ересей» направлено главнымъ образомъ противъ валентиніанца Птолемея и его послѣдователей. Изъ этого обстоятельства можно заключить, что школа Птолемея получила сильное распространеніе въ Галліи и вообще на Западѣ, что и побудило ліонскаго пастыря выступить съ опроверженіемъ идей, отвлекавшихъ его паству отъ авторитета Церкви. Эта догадка подтверждается и указаніемъ *Философумена* на то, что Птолемей былъ однимъ изъ главныхъ представителей валентиніанства италійскаго или западнаго³⁾. Въ позднѣйшемъ ересеологическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавіемъ *Praedestinatus*, мы находимъ неожиданное указаніе на сильное распространеніе «ереси Птолемея» на Востокѣ, причѣмъ съ опроверженіемъ ея будто-бы выступалъ епископъ Кесарійскій

¹⁾ У Гаррика (*Gesch. d. altchr. Litt.*, I, II, 11) находимъ весьма вѣрное опредѣленіе валентиніанства: eine Gruppe exogetisch-theosophischer Schulen von Esoterikern, die wohlwollend auf die gemeinen Kirchenleute herabsahen und stufenweise ihre Geheimnisse mitteilten...

²⁾ Мы не будемъ здѣсь перечислять источники свидѣній о Птоломее, такъ какъ выше (стр. 282) указаны главнѣйшіе источники для валентиніанства вообще, въ томъ числѣ и для Птолемея и его школы.

³⁾ *Philosoph.* VII, 35. См. выше, стр. 284.

Закхей (?) ¹⁾, но эти свѣдѣнія не подтверждаются никакими другими данными и особеннаго значенія для насъ не имѣютъ.

О личности самого Птолемея и жизненной дѣятельности его намъ рѣшительно ничего не извѣстно. Ученіе его можно возстановить изъ первыхъ главъ книги Иринея, хотя постоянныя отступленія автора, его параллельныя указанія на другія валентиніанскія толкованія и на идеи самаго Валентина, чрезвычайно затрудняютъ выясненіе собственныхъ идей Птолемея и измѣненій, внесенныхъ имъ въ общую схему валентиніанскаго ученія. Однако сбивчивый пересказъ Иринея является единственнымъ источникомъ свѣдѣній о системѣ Птолемея; остальные ересеологи, упоминающіе о немъ, передаютъ лишь въ болѣе или менѣе сжатомъ видѣ данныя Иринея. Одинъ только Епифаній существенно обогащаетъ нашу матеріалъ, сохранивъ намъ въ своемъ изложеніи «ереси птолемантовъ» подлинное письмо Птолемея къ какой-то «возлюбленной сестрѣ» Флорѣ; въ этомъ драгоценномъ документѣ содержится символическое толкованіе Моисеева закона и разгласяется отношеніе гностической мистики къ Ветхому Завету. Эсotericическое-же ученіе Птолемея о Сущности Божества смутно обрисовывается въ данныхъ Иринея, приблизительно въ слѣдующемъ видѣ ²⁾:

Неизреченный и Непознаваемый Первобытный Принципъ Божества именовался у Птолемея, какъ и у Валентина, *Глубиной* или *Бездной* (Βοδὴς), а также *Первоотцомъ* (Προπάτωρ) и *Первоначаломъ* (Προαρχή). Ему соприсуща *Мысль* (Ἐννοια), именуемая также *Молчаніемъ* (Σιγή) и *Благодаію* (Χάρις) ³⁾. Неизъяснимая *Бездна* произвела въ *Молчаніи* первое Непостижимое проявленіе Божества, обозначаемое наименованіемъ *Ума* (Νοῦς), а также *Единороднаго* (Μονογενῆς), *Отца* (Πατήρ) и *Начала всего* (Ἀρχή τῶν πάντων); съ Нимъ вмѣстѣ произведена *Истина* (Ἀλήθεια), образующая съ Нимъ вторую непостижимую сизигію: эта сизигія вмѣстѣ съ Первоначальной *Бездной* и *Молчаніемъ* составляютъ Высшую Тетраду, мистическій пифагорейскій квадратъ, знаменующій и начало и полноту Божества, превышающаго всякое разумѣніе. Познаніе Божественной Сущности дано одному только *Единородному Уму*.

¹⁾ Praedest. c. XIII.

²⁾ Iren. Adv. haer. I, I sq.

³⁾ У Птолемея мы видимъ такимъ образомъ Первоначальную Діоніу вмѣсто пифагорейской Монады, принятой въ системѣ Валентина.

вмѣщающему полноту всѣхъ неизреченныхъ потенцій Божества: дальнѣйшее развитіе Божественныхъ проявленій происходитъ отъ Него, а Первоначальная Бездна уже не проявляется въ дальнѣйшихъ эманаціяхъ. Такимъ образомъ, по этой системѣ, идея творческой дѣятельности еще далѣе отодвигается отъ Первобытнѣй Самодовлѣющей Божественной Сущности, лишь развѣ проявившейся въ произведеніи *Единороднаго Ума* (и нераздѣльной съ Нимъ *Истины*) и не принимающей болѣе участія въ развитіи Божественныхъ потенцій; Божественное Творческое Начало сосредоточено въ *Единородномъ*, Которому Одному доступно познаніе Безначальнаго Первоисточника, почему и говорится, что Отецъ равенъ и подобенъ Отцу¹⁾. Высшая Непознаваемая Тетрада окружена *Предълозомъ* (*Ὁρος*), за которымъ уже нѣтъ полноты Богопознанія даже для послѣдующихъ эманацій Божественной Сущности.

Эти эманаціи происходятъ въ томъ-же порядкѣ, какъ и въ системѣ Валентина. *Единородный Умъ* и *Истина* производятъ сперва *Слово* (*Λόγος*), именуемое также Отцомъ потому, что въ Немъ заложено начало всего имѣющаго бытіе; Ему соприсуща *Жизнь* (*Ζωή*). Изъ *Логоса* и *Жизни* исходятъ *Человѣкъ* (*Ἄνθρωπος*) и *Церковь* (*Εκκλησία*). Эти двѣ сизигіи вмѣстѣ съ высшей Тетрадой образуютъ непознаваемую *Огдоаду*,—корень и начало и Божественный Источникъ всего грядущаго бытія. Иринеи добавляетъ²⁾, что эта таинственная Огдоада обозначалась иногда Тетрадой однихъ лишь мужскихъ именованій: *Бездны* (*Βούδης*—муж. р.), *Ума*, *Логоса* и *Человѣка*; этимъ сокращеніемъ валентиніане указывали на то, что ихъ «сизигіи» имѣли только метафизическое значеніе, безъ всякаго реальнаго представленія о мужеско-женскомъ элементѣ, почему женскія «потенціи» сливались съ мужскими опредѣленіями безъ ущерба для общаго смысла. Изъ *Слова* и *Жизни* происходитъ исхожденіе декады, а изъ *Человѣка* и *Церкви* додекады эоновъ, наименованія которыхъ приведены нами выше въ системѣ Валентина³⁾: такимъ образомъ завершается полнота (Плуромы) 30 Божественныхъ проявленій.

Всѣмъ этимъ эманаціямъ Божества *Единородный* хотѣлъ передать собственное безпредѣльное познаніе Божественнаго

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, I, I.

²⁾ *Ibid.*, loc. cit.

³⁾ См. выше, стр. 296.

Первоначала, но былъ удержанъ *Молчаніемъ*, соприсущимъ Непостижимой Вездѣ. Ибо полнота познанія не могла быть раскрыта прежде времени, до проведенія всѣхъ эоновъ по пути исканія Первопричины и смысла Божественнаго бытія¹⁾. Это мѣсто въ изложеніи Пріица весьма темно. Быть можетъ, его можно истолковать въ томъ смыслѣ, что процессъ творчества, начавшійся въ Божествѣ, исключаетъ понятіе о совершенствѣ (ибо творчество вытекаетъ изъ неудовлетворенности) до возвращенія къ первобытному мистическому покою?

Какъ и въ системѣ Валентина, Божественная гармонія нарушается послѣднимъ эономъ Плиромы, — *Премудростію-Σοφία*. Она возгорается страстнымъ желаніемъ познать Непостижимую Сущность *Первоотца* и устремляется къ Нему, ища съ Нимъ сліянія, но задерживается *Предѣломъ*, оберегающимъ неизъяснимую тайну Божества. *Софія* приходитъ къ сознанію непостижимости Божественной Первопричины, и возвращается на свое мѣсто въ концѣ Плиромы, отбросивъ свои страстныя мышленія, т. е. частицу своей духовной сущности. Эта духовная субстанція, лишенная образа и смысла, но порожденная тяготѣніемъ къ Непознаваемому, имѣетъ быть міровымъ зародышемъ, началомъ познаго стихійнаго элемента, въ которомъ разовьются всѣ потенціи бытія. Этотъ низшій элементъ отыщѣ отдѣляется отъ Плиромы *Предѣломъ* (вторымъ), произведеннымъ *Единороднымъ* для огражденія цѣлости Плиромы; этому Предѣлу присваивается не только наименованіе *Креста* (Σταυρός), какъ у Валентина, но и другія мистическія названія, смыслъ которыхъ совершенно неясенъ (напр. *Καρπιστής*, — *собираатель жатвы* по толкованію Неандера и Гарвея)²⁾. Далѣе въ самой Плиромѣ пронесходитъ эманация *Христа* и *Духа Святаго* отъ *Единороднаго*, причемъ эти эоны являются не новой сизигіей Плиромы, а какъ-бы дополненіемъ къ остальнымъ эонамъ: они передали имъ познаніе Непостижимой Сущности *Первоотца*, и уравняли ихъ между собою, такъ что всѣ низшіе эоны уподобились выснимъ и слілись съ ними въ благоговѣйномъ созерцаніи Непознаваемаго Первоисточника. Такимъ образомъ достигнута въ Плиромѣ полнота мистической радости и покоя, и въ благодарносъ Непознаваемому Отцу, для прославленія Его,

¹⁾ Iren. Adv. haer. I, II, 1.

²⁾ Ibid, I, II, 4. Harvey, adnot. pp. 18—19.

всѣми эонами созданъ *Иисусъ*, вмѣстившій по частицѣ духовной сущности каждаго эона, и названный Звѣздою Плиромы (т. е. *внѣшнимъ отблескомъ ея*), и *Словомъ*, и *Христомъ* (ибо Онъ—отраженіе *Ихъ*), и *Всѣмъ* (τὰ πάντα), и *Спасителемъ* (Σωτηρ). И Онъ ниспосылается на помощь безформенному міровому эмбріону, носящему здѣсь названіе не «внѣшней *Согѣи*», а *Ахамоѡ* (Ἀχαμῶδ).

Первая помощь *Ахамоѡи* была уже оказана сжаленнымъ надъ нею эономъ *Христомъ*, простершимся къ ней черезъ Предѣлъ и даровавшимъ ей нѣкоторую форму (духовную субстанцію). Но послѣ этого временнаго озаренія Божественнымъ Свѣтомъ *Ахамоѡ* впала въ глубочайшую скорбь, ибо познала свою сущность и отчужденность отъ Плиромы, къ которой устремилась въ безвыходной тоскѣ, но была остановлена таинственнымъ Предѣломъ. Тогда сошелъ къ ней *Иисусъ*, и принесъ ей спасительное очищеніе отъ низшихъ страстей, т. е. отъ тоски, скорби, страха и пр.: изъ этихъ аффектовъ создается низшая матерія, стихійные элементы будущаго космоса, а сама *Ахамоѡ* остается чисто-духовнымъ началомъ, среднимъ между Божествомъ и матеріею.

Сотвореніе матеріальнаго, видимаго міра является дѣломъ Гебдомады низшихъ космическихъ силъ, несшедшихъ изъ *Ахамоѡи*, и во главѣ которой находится Деміургъ, отождествленный съ Ветхозавѣтнымъ Богомъ; вмѣстѣ съ этими семью міродержателями *Ахамоѡ* образуетъ низшую *Ойдоаду*, соответствующую Высшей. Сама *Ахамоѡ* не принимаетъ далѣйшаго участія въ созданіи вселенной: она—сверхкосмическій духовный принципъ, и изъ нея исходятъ духовные элементы или «ангелы»; Деміургъ-же является міровою душою. Онъ вдыхаетъ «душу живую» въ человѣка, произведеннаго изъ низшей матеріи, но вмѣстѣ съ этой душою человѣкъ получаетъ безъ вѣдома Деміурга и частицу духовной сущности *Ахамоѡи*. Далѣе въ изложеніи Иринея мы находимъ ученіе Птолемея о трехъ родахъ людей,—пневматическихъ, психическихъ и матеріальныхъ,—вполнѣ сходное съ только-что рассмотрѣннымъ ученіемъ Валентина. Деміургъ и здѣсь является не противникомъ Всевышняго Непознаваемаго Божества, а выразителемъ безсознательнаго стремленія къ Нему всего живущаго; въ Ветхомъ Завѣтѣ Деміургъ, хотя и не зная тайны духовной сущности, съ особенной любовью выдѣлялъ людей-пневматиковъ, поставлялъ ихъ священ-

никами, пророками или царями¹⁾; съ пришествіемъ-же въ міръ Іисуса Христа онъ радостно воспринялъ познаніе Невзреченнаго Божества и отнынѣ всѣми силами содѣйствуетъ торжеству духа надъ матеріей, постепенному очищенію пневматической сущности отъ психической и матеріальной для возвращенія къ Божественному Источнику всего духовнаго, и постепенному превращенію всѣхъ матеріальныхъ людей въ психическихъ. И когда завершится выдѣленіе духа и души изъ матерій, послѣдняя распадется и уничтожится огненной стихіей, все-же духовное сольется съ Божественной Сущностью въ Плеромѣ, куда войдетъ и просвѣтленная *Ахалооъ* съ мистическимъ супругомъ своимъ Іисусомъ.

О земномъ явленіи Іисуса Христа Птолемей училъ, повидному, въ докетическомъ духѣ, — по пересказъ Иринея въ этомъ мѣстѣ запутывается указаніями на христологическія идеи другихъ валентиніанъ, и собственные взгляды Птолемея остаются невыясненными. Часть валентиніанъ усматривала въ Іисусѣ Христѣ сочетаніе четырехъ міровыхъ элементовъ: матеріальнаго (пбо тѣло Его, хотя и не было обыкновенною человѣческою плотью, все-же было составлено изъ тончайшей матеріальной субстанціи), психическаго (отъ Деміурга), духовнаго (отъ *Ахалоои*) и Божественнаго, соединнаго на Іисуса при крещеніи подъ видомъ голубя и покинувамаго Его передъ крестными страданіями, которые, впрочемъ, были призрачны²⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ, Іисуса Христа можно было называть *сыномъ Деміурга*, пбо тѣлесная оболочка Его была сформирована изъ субстанціи низшаго міра—царства Деміурга (въ этомъ смыслѣ къ Іисусу Христу относились нѣкоторыя мессіаническія пророчества ветхозавѣтныхъ пророковъ,—служителей Деміурга),—но эта земная оболочка все-же была лишь подобіемъ настоящаго тѣла: Іисусъ прошелъ черезъ Марію, какъ вода черезъ трубу (т. е. не было естественнаго рожденія Его), при крещеніи-же вселенся въ него *Спаситель*, Божественный плодъ всей Плеромы³⁾. Для другихъ валентиніанъ все явленіе Іисуса Христа было только призрачнымъ. Повторяемъ, что мы не имѣемъ возможности выяснить здѣсь собственные идеи Птолемея и его

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, VII, 3.

²⁾ *Ibid.* I, VII, 2.

³⁾ *Ibid.* loc. cit.

школы. Вообще, приведенными сбивчивыми данными Иринея пестерпываются все наши свѣдѣнія объ эсотерической сторонѣ ученія этой школы, ученія, строго охраняемаго отъ неносвященныхъ.

Отмѣтимъ кстати упрекъ, бросаемый Иринеємъ послѣдователямъ Птолемея, будто они лишь за деньги посвящали въ свои тайны ¹⁾. Лионскій пастырь здѣсь опять поддался искушенію кольнуть еретиковъ повтореніемъ нелѣпаго слуха; очевидно, народная молва объясняла затаеннымъ корыстолюбіемъ ту психоту и осторожность, съ которой валентиніане раскрывали свое эсотерическое ученіе. Такая-же легкомысленная клевета непониманія чувствуется въ утвержденіи, будто валентиніане считали все дозволеннымъ для псевматиковъ, якобы не оскверняющихся ничѣмъ ²⁾. Валентиніанское міросозерцаніе слишкомъ явно указывало на необходимость аскетическаго воздержанія для «высшихъ посвященныхъ», чтобы можно было останавливаться на подобныхъ наивныхъ обвиненіяхъ въ скрытомъ развратѣ; мы уже слишкомъ часто встрѣчались съ такими обвиненіями и знаемъ имъ дѣлу. Но въ данномъ случаѣ можно предположить, что въ несправедливыхъ укорахъ Иринея кроется глубокое непониманіе широкихъ взглядовъ Птолемея на воздержаніе отъ дѣлъ, а не отъ пищи, на обрѣзаніе сердца, а не плоти, на жертву духовную, а не кровавую. Эта терпимость примѣнялась конечно не къ «высшимъ посвященнымъ», а именно къ массѣ «призванныхъ», еще не «избранныхъ»: валентиніанская проповѣдь стремилась одухотворить ихъ порывъ къ Богоискательству, отвлечь ихъ отъ внѣшняго формализма обрядовъ. Само собою разумѣется, что такая проповѣдь не могла быть понятной сторонникамъ бездушной буквы, мертвящей традиціи. Но она была близка и дорога тѣмъ, кого она призывала къ радостямъ мистическихъ созерцаній, къ грезамъ безудержнаго символизма.

Символическое толкованіе «закона» и всякихъ текстовъ было вообще сильно распространено среди валентиніанъ, но цѣлый рядъ такихъ толкованій сохраненъ Иринеємъ именно подъ именемъ Птолемея и его послѣдователей. Въ евангельскихъ текстахъ отыскивались указанія на три рода людей:

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, IV, 3.

²⁾ *Ibid.* I, VI, 3.

такъ, къ человѣку психическому обращенъ отвѣтъ Спасителя (на просьбу отпустить домой проститься съ семьею): «Никто возложившій руку свою на рало (плугъ) и озирающійся вспять не достигнетъ Царствія Божія» ¹⁾,—(т.-е. порывъ къ одухотворенію, къ совлеченію потребностей плоти, долженъ пересилить всякія житейскія и семейныя условности). А къ пневматику относится еще болѣе суровый отвѣтъ Христа на просьбу ученика отпустить его домой на похороны отца: «иди за Мною и оставь мертвыхъ погребать своихъ мертвецовъ» ²⁾. Три рода людей указаны и въ притчѣ о закваскѣ, заложенной женщиною въ трехъ мѣрахъ муки ³⁾: женщина—символь *Премудрости-Софїи*, три мѣры муки—родъ человѣческій, а закваска—Спаситель ⁴⁾.

Еще болѣе смѣлыя толкованія мы находимъ въ математическихкихъ вычисленіяхъ, доказывавшихъ, что число 30 эоновъ Плиромы таинственно изображалось тридцатилѣтнимъ возрастомъ Іисуса Христа, что это-же мистическое число 30 являлось смысломъ притчи о рабочихъ въ виноградникѣ, выходившихъ на работу въ первый, третій, шестой, девятый и одиннадцатый часъ ⁵⁾ ($1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30$),—что додекада эоновъ изображена числомъ 12 апостоловъ, а первые восемнадцать эоновъ (т.-е. огдоада и декада)—численнымъ значеніемъ имени Іисуса, ибо двѣ первыхъ буквы Его имени по греческому алфавиту составляютъ цифру 18 ($\iota = 10, \eta = 8$) ⁶⁾. Подобныхъ толкованій можно было-бы привести еще множество, но мы сейчасъ увидимъ поразительные образцы ихъ въ системѣ валентиніанца Марка и поэтому не будемъ пока надъ ними останавливаться. Зато толкованія Ветхаго Завета, сохраненныя въ письмѣ Птолемея къ Флорѣ ⁷⁾, заслуживаютъ полнаго нашего вниманія уже потому, что мы здѣсь имѣемъ не пересказъ пристрастнаго ересеолога, а подлинный трактатъ гностическаго учителя.

Въ этомъ трактатѣ однако нѣтъ слѣдовъ эсотерическаго

¹⁾ Лук. IX, 61—62.

²⁾ Матт. VIII, 21—22. Лук. IX, 59—60. Гностическая традиція, сохраненная Климентомъ Александрійскимъ (*Strom.* III, 4), утверждала, что этотъ отвѣтъ Христа былъ обращенъ къ апостолу Филиппу, на что нѣтъ указаній въ текстахъ нашихъ каноническихъ евангелій.

³⁾ Матт. XIII, 33. Лук. XIII, 21.

⁴⁾ Iren. *Adv. haer.* I, VIII, 3.

⁵⁾ Матт. XX, 1—16. Iren. *Adv. haer.* I, III, 1.

⁶⁾ Iren. *Adv. haer.* I, III, 2.

⁷⁾ Eriph. *Писр.* XXXIII.

ученія валентинианъ. Повидимому, Флора обратилась къ Птолемейю съ вопросомъ объ истинномъ значеніи Ветхаго Завета, о необходимости выполненія его предписаній. Птолемей отрицаетъ обстоятельнымъ разборомъ библейскаго текста, но безъ намека на высшія тайны «гносиса», безъ сообщенія Флорѣ идеи о Божественной Первосущности, Плеромѣ и пр. Флора вѣроятно не принадлежала къ числу посвященныхъ и поэтому не удостоивается особыхъ откровеній. Впрочемъ Птолемей заканчиваетъ свое письмо обѣщаніемъ дальнейшихъ разъясненій, и этотъ второй трактатъ уже не попалъ въ руки ерессологовъ; быть можетъ, здѣсь были изложены тѣ мистическія идеи, концы валентиниане столь неохотно дѣлились съ непосвященными.

Въ письмѣ-же, сохраненномъ Елифаніемъ, Птолемей пытается выяснитъ несостоятельность буквального пониманія Ветхаго Завета. По его мнѣнію, библейскій текстъ составленъ изъ разныхъ наслоеній, причемъ часть «закона» и этическихъ предписаній написана по Божьему вдохновенію (мы не можемъ однако выяснитъ, имѣется-ли здѣсь въ виду Непознаваемая Божественная Сущность или низшій Деміургъ, — послѣднее наиболѣе вѣроятно). Это боговдохновенная часть этическихъ предписаній и является тѣмъ «закономъ», про котораго Христосъ сказалъ, что Онъ «не разрушитъ его пришествіемъ, а исполнитъ»¹⁾, но съ пришествіемъ Спасителя эти моральныя заповѣди расширены, дополнены разными отгѣнками: такъ, въ словахъ «не убій» содержится уже отрицаніе всякаго гнѣва на ближняго, и пр. Часть-же библейскаго закона совершенно нельзя признать боговдохновенной; самъ Иисусъ Христосъ сказалъ іудеямъ, что эти предписанія составлены «по жестокосердію вашему»²⁾, и на самомъ дѣлѣ они отчасти внесены въ законъ Моисеевъ по собственному разумѣнію, отчасти даже добавлены позже старѣйшими народными и носятъ характеръ временныхъ юридическихъ мѣръ. Вся эта часть закона отмѣнена пришествіемъ Христа: такъ, суровый законъ «око за око и зубъ за зубъ» замѣненъ ученіемъ о всепрощеніи обидѣ. Наконецъ, вся ветхозавѣтная обрядность, жертвоприношенія, и все связаннаго съ ними постановленія имѣютъ исключительно символическое значеніе. Все эти взгляды Птолемея весьма интересны: мы видимъ

¹⁾ Матт. V, 17.

²⁾ Матт. XIX, 8.

въ нихъ послѣднюю попытку примиренія съ библейской традиціей, въ противовѣсъ рѣзкому отрицанію всего Вѣтнаго Завета со стороны большинства гностическихъ сектъ и маркіонизма, съ которымъ мы вскорѣ ознакомимся.

Мы долго остановились на Птолемей, какъ на яркомъ выразителѣ валентиніанскихъ идей, но теперь должны его покинуть для дальнѣйшаго знакомства съ наиболѣе извѣстными учениками Валентина.

2. Валентиніанецъ Гераклеонъ.

Мы уже видѣли, что авторъ *Философуменъ* ставитъ во главѣ западнаго валентиніанства вмѣстѣ съ Птолемеемъ иѣкоего Гераклеона (Ἡρακλέων), о которомъ упоминаетъ еще дважды. Иринеи также называетъ Гераклеона, но не даетъ точныхъ о немъ свѣдѣній. Зато изъ данныхъ Климента Александрійскаго и Оригена мы узнаемъ, что Гераклеонъ былъ личнымъ ученикомъ Валентина¹⁾, выдающимся представителемъ его школы, что онъ былъ авторомъ нѣсколькихъ серьезныхъ трудовъ и, между прочимъ, обширнаго толкованія на Евангеліе Іоанна (Ἑρμηνεία), которымъ пользовался Оригенъ въ своихъ комментаріяхъ на это евангеліе. На основаніи многочисленныхъ цитатъ Оригена можно даже составить себѣ представленіе о главнѣйшихъ чертахъ системы Гераклеона: основная идея ея выражалась чистымъ монизмомъ, не допускавшимъ никакого раздвоенія въ Первобытной Сущности Божества. Въ христологической части этой системы замѣтенъ строгій докетизмъ: не только тѣлесная оболочка Христа признается призрочной, но и многія евангельскія повѣствованія о Его земной жизни слѣдуетъ понимать въ одномъ только символическомъ смыслѣ²⁾.

Эта система, повидимому, очень близка валентиніанству *Философуменъ*, и на этомъ основаніи ученый Липсійусъ высказалъ догадку, что изложенное въ *Философуменахъ* валентин-

¹⁾ Orig. *Comm. in Joh.* II, 8.

²⁾ Цитаты изъ Гераклеона, сохраненныя Климентомъ и Оригеномъ, были собраны и изданы ученымъ Грабе въ его *Spicilegium ss. Patrum* (Оксфордъ 1709); онѣ помѣщены Гильгенфельдомъ въ его *Ketzergeschichte d. Urchrist.*, IV, 3, и также изданы вновь въ отдельномъ сборникѣ Бруксомъ (Brooke, *The Fragments of Heraclon*, Cambridge 1891).

нианское ученіе является именно системой Гераклеона; это мѣнѣе, однако, не нашло еще серьезныхъ подтвержденій и можетъ быть пока лишь отмѣчено, какъ интересная гипотеза, провѣрка которой, къ сожалѣнію, невозможна за отсутствіемъ критерія. Иныхъ точныхъ данныхъ о системѣ Гераклеона мы не имѣемъ. Въ *Stromataхъ* Климента сохраненъ весьма интересный отрывокъ изъ трактата Гераклеона о мученичествѣ¹⁾, — но мы здѣсь находимъ лишь выраженіе взглядовъ, общихъ многимъ гностикамъ, о бесполезности религіознаго фанатизма и о безцѣльности исповѣданія передъ толпою мѣнѣе, ей недоступныхъ. Епифаній Кипрскій посвятилъ Гераклеону цѣлую главу своей книги противъ ересей²⁾, но приписываетъ ему совершенно произвольно идеи, выхваченныя почти наугадъ изъ опроверженій валентинианства Иринея и Ипполита; собственныя добавленія Епифанія лишены всякой цѣльности. У другихъ ерессологовъ мы находимъ, въ большинствѣ случаевъ, лишь незначительныя упоминанія о Гераклеонѣ; только въ книгѣ «*Praedestinatus*» содержатся неожиданныя и весьма сомнительныя свѣдѣнія о томъ, будто Гераклеонъ распространялъ свое ученіе въ Сициліи, былъ изобличенъ папою Александромъ (?), долженъ былъ ночью скрыться и безслѣдно исчезъ и т. д.³⁾. Насколько эти данныя мало достовѣрны, видно уже изъ допущеннаго авторомъ крупнаго анахронизма: папа Александръ I занималъ римскую кафедру приблизительно съ 105 по 115 г., и поэтому ни въ какомъ случаѣ не могъ сталкиваться съ представителемъ валентинианства, основателемъ котораго, какъ мы видѣли выше, выступилъ лишь въ серединѣ II вѣка⁴⁾. Впрочемъ, Епифаній Кипрскій впалъ въ другой анахронизмъ, называетъ Гераклеона ученикомъ валентинианца Колорбаса, т.-е. отнесъ его ко второму поколѣнію послѣдователей валентинианства.

Но этими противорѣчіями еще не исчерпывается путаница, создававшаяся вокругъ имени Гераклеона. Нѣкоторые ученые критики хотѣли усмотрѣть указаніе на него въ другомъ мѣстѣ Иринеевой книги, гдѣ говорится о «знаменитомъ» ученикѣ Валентина безъ обозначенія его имени⁵⁾. Возможно, что этотъ

¹⁾ *Strom.* IV, 9.

²⁾ *Epiph. Haer.* XXXVI.

³⁾ *Praedest.* c. XVI.

⁴⁾ См. выше, стр. 288.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XI, 3.

текстъ Иринея являлся дословнымъ пересказомъ другого ересеологическаго первоисточника ¹⁾, гдѣ «знаменитый» валентиніанецъ также не былъ названъ, почему Иринеи не могъ указать его имени. Какъ бы то ни было, Иринеи, сообщивъ нѣкоторые данныя о Валентинѣ и ученикѣ его Секундѣ, добавляетъ: «другой славный ихъ учитель, восходя выше какъ бы къ болѣе совершенному знанію, училъ о Первой Тетрадѣ такъ ²⁾...» Далѣе слѣдуетъ сжатое изложеніе особаго мистическаго ученія о Наивысшей Неизяясимой Четверницѣ, обозначаемой наименованіями *Единичности* (*Μονότης*), *Единства* (*Ἐνότης*), *Единицы* (*Μονάς*) и *Единого* (*τὸ Ἕν*): этой трансцендентальной символической идея Божественной Первопричины еще далѣе отодвигалась въ глубь мистическаго созерцанія. Греческое слово *ἐπιφανής* (славный, знаменитый, блестящій), употребленное Иринеемъ, дало поводъ къ недоразумѣнію: нѣкоторые ересеологи думали здѣсь видѣть собственное имя *Епифаній*, а Епифаній Кипрскій даже смѣшалъ этого невѣдомаго валентиніанца съ загадочнымъ юношей-философомъ Епифаніемъ, сыномъ Карпократа ³⁾... Другіе ересеологи полагали, что подъ этимъ знаменитымъ учителемъ слѣдуетъ разумѣть именно Гераклеона; въ наше время это мнѣніе поддерживается, между прочимъ, Гарнакомъ. Наконецъ, другіе ученые (Гарвей, Гильгенфельдъ) предлагали видѣть въ этомъ загадочномъ знаменитомъ учителѣ другого валентиніанца Колорбаса.

3. Валентиніанецъ Колорбасъ.

Объ этомъ Колорбасѣ (*Κολόρβασος*, *Colorbasus*) упоминаютъ почти все древніе ересеологи, но свѣдѣнія о системѣ его крайне темны: такъ, Епифаній Кипрскій ⁴⁾ произвольно приписываетъ ему мнѣнія, переданныя Иринеемъ въ общемъ хаосѣ валентиніанскихъ идей,—точныхъ-же указаній на его ученіе о Сущности Божества и пр. мы не имѣемъ. Повидимому, онъ былъ

¹⁾ Быть можетъ, *Syntagma Iustinum*?

²⁾ *Alius vero quidam, qui et clarus (ἐπιφανής) est magister ipsorum, in majus sublime et quasi in majorem agnitionem extensus, primam quaternationem dixit sic... etc. Adv. Haer. I, XI, 3.*

³⁾ *Epiph. Haer. XXXII.* О сынѣ Карпократа см. выше, стр. 278—281.

⁴⁾ *Haer. XXXV.*

близокъ къ пифагорейству: ему приписывали ученіе о Монадѣ—Первоначальной Безднѣ, и разныя мистическія цифровыя вычисленія ¹⁾). Надо однако замѣтить, что самое имя Колорбаса возбуждало сомнѣнія современной критики: нѣкоторые ученые хотѣли здѣсь видѣть игру словъ, основанную на сврейскомъ наименованіи *тетрады* ²⁾), — имя *Колорбасъ* можетъ означать «все—четыре» или «все изъ Четверицы», и поэтому его предлагали считать вымышленнымъ, не относящимся къ опредѣленной личности. Гильгенфельдъ старательно опровергалъ эти соображенія, доказывая, что имя *Колорбасъ* — египетскаго происхожденія и было распространено въ Александріи. На самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого основанія отвергать многочисленныя свидѣтельства о существованіи Валентинова ученика Колорбаса только потому, что въ его имени можно усмотрѣть символическое значеніе.

Мы отмѣтили эти ученые споры, чтобы еще разъ подчеркнуть тѣ затрудненія, съ которыми приходится бороться изслѣдователю первыхъ вѣковъ христіанства, ту безнадежную путаницу и неясность данныхъ, которая можетъ довести до отчаянія самого неутомимаго искателя исторической истины. Но утомлять далѣе читателя подробностями этихъ критическихъ преній мы не считаемъ возможнымъ, и вернемся къ тѣмъ ученикамъ Валентина, существованіе коихъ не поконится на догадкахъ аллегорическаго свойства. Среди этихъ валентиніанъ особенно извѣстенъ нѣкій Маркъ, котораго называли то учителемъ, то ученикомъ загадочнаго Колорбаса; Иринеи Лионскій посвятилъ немало страницъ своей книги этому Марку, давъ намъ такимъ образомъ возможность возстановить нѣкоторые особенности его ученія.

4. Валентиніанецъ Маркъ.

Личность Марка и время его дѣятельности не поддаются никакому точному опредѣленію. Если допустить, что Колорбасъ былъ личнымъ ученикомъ Валентина, то Марка можно считать ученикомъ его, въ виду указаній всѣхъ ересологовъ на духовную связь между ними, и въ такомъ случаѣ Маркъ является

¹⁾ *Philosoph.* IV, 13.

²⁾ Это мнѣніе, высказанное впервые Нейшамп'омъ, поддержано Вольмаромъ (*Die Kolorbasus-Gnosis*) и др. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 6.

представителемъ какъ-бы второго валентиніанскаго поколѣнія; догадка эта косвенно подтверждается и тѣмъ, что Иринеи въ своей книгѣ противъ ересей обращается къ Марку, какъ къ живому лицу, изъ чего можно заключить, что знаменитый валентиніанецъ находился еще въ живыхъ въ концѣ II вѣка (если только это обращеніе къ нему Иринея не было просто риторическимъ приемомъ). Отмѣтимъ здѣсь, въ видѣ анахроническаго курьеза, свѣдѣнія книги «*Praedestinatus*», относящія эпоху дѣятельности Марка чуть не къ апостольскому времени, причемъ обличеніемъ его, будто бы, занимался Климентъ Римскій! ¹⁾). По свѣдѣтельству Іеронима, Маркъ былъ родомъ изъ Египта; Иринеи сообщаетъ, что онъ подвизался въ Азіи, — этими краткими данными ограничиваются всѣ наши біографическія свѣдѣнія объ интересномъ ересеучителѣ, пользовавшемся широкой извѣстностью и славой не только у себя на родинѣ, на Востокѣ, но и на Западѣ. Въ Галліи, «на берегахъ Родана» (Роны), послѣдователи его были столь многочисленны, что св. Иринеи, въ качествѣ епископа Ліонскаго, призпалъ необходимымъ вступити съ ними въ энергичную борьбу, оберегая свою паству отъ ихъ вліянія ²⁾). Этому обстоятельству мы обязаны тѣмъ, что въ книгѣ Иринея содержится довольно обстоятельное изложеніе нѣкоторыхъ обрядовъ «маркосіанъ», и образцы ихъ мистическихъ вычисленій, основанныхъ на символическомъ значеніи цифръ и буквъ; изложеніе это, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго съ спокойной исторической критикой и носитъ характеръ памфлета, но все-же изъ него можно извлечь кое-какія интересныя данныя. Отмѣтимъ кстати, что, по словамъ автора *Философуменъ*, «маркосіане» были освѣдомлены о рѣзкихъ обличеніяхъ Иринея, и негодовали на искаженное описаніе ихъ обрядовъ ³⁾).

Иринеи пытается выставить Марка низкимъ обманщикомъ и шарлатаномъ, умѣвшимъ вкрадываться въ довѣріе простаковъ, и въ особенности экзальтированныхъ женщинъ, дѣлавшихся жертвами его сластолюбія. Мы уже слишкомъ часто встрѣчали подобныя обвиненія у ересеологовъ просто въ видѣ полемическаго приема, и здѣсь также должны къ нимъ отно-

¹⁾ *Praedest.* c. XIV. Св. Климентъ Римскій занималъ папскую кафедру приблизительно съ 88 по 97 г.

²⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 7.

³⁾ *Philosoph.* VI, 42.

сяться съ большіимъ недоумѣніемъ. Правда, Иринею на этотъ разъ не ограничивается голословными обвиненіями и приводитъ въ подтвержденіе своихъ словъ извѣстный ему фактъ, а именно исторію красавицы-жены одного діакона въ Азіи, соблазненной Маркомъ, и затѣмъ горько каявшейся ¹⁾: эту исторію мы оставляемъ на отвѣтственности Ліонскаго пастыря, не имѣя возможности ее провѣрить. Иринею неоднократно возвращается къ обвиненію Марка въ соращеніи женщинъ; поводомъ къ этимъ столь обычнымъ обвиненіямъ было то обстоятельство, что въ числѣ послѣдователей Марка было много женщинъ — ученицъ. Маркъ охотно сообщалъ имъ «даръ пророчества», посвящалъ ихъ въ духовный санъ и допускалъ ихъ къ совершенію таинства Евхаристіи. Участіе женщинъ въ священнослуженіи впрочемъ отнюдь не являлось особенностью секты маркосіанъ: оно было обычнымъ явленіемъ въ большинствѣ восточныхъ общинъ, склонныхъ къ мистицизму, гдѣ женщины играли всегда большую роль, нежели въ Римѣ и въ западныхъ Церквахъ. Приблизительно въ эпоху дѣятельности Марка, въ 70—80-хъ гг. II вѣка, церковныя общины Малой Азіи были охвачены такъ называемымъ монтанистскимъ движеніемъ, выдвигавшимъ на первую очередь вопросъ о признаніи особыхъ женщинъ — пророчицъ, женщинъ удостоенныхъ высшихъ даровъ Духа Святаго. Борьба Церкви съ монтанизмомъ имѣла характеръ борьбы противъ этой идеализаціи женской восторженности, вообще противъ выдающагося положенія женщины въ общинѣ, и именно первые отзвуки этой борьбы мы видимъ у Иринея въ его рѣзкихъ обличеніяхъ привилегированнаго положенія женщинъ у гностиковъ. Мы уже знаемъ, что въ гностическихъ кругахъ сохранялись традиціи объ особомъ предпочтеніи, оказываемомъ Самимъ Христомъ Своимъ ученицамъ, о дарованіи имъ особыхъ откровеній; главари гностицизма стремились подражать Самому Господу, окружая себя любимыми, экзальтированными ученицами и придавая особенную цѣнность ихъ порывамъ мистическаго вдохновенія. Таково было положеніе женщины почти во всѣхъ извѣстныхъ намъ гностическихъ общинахъ; такъ, мы отмѣтили уже роль Марцеллины въ распространеніи ученія Карпократа ²⁾. Если-же съ именемъ Марка связывалось представленіе объ осо-

¹⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 5.

²⁾ См. выше, стр. 278.

бенномъ участіи женщинъ во внутренней жизни основанныхъ имъ общинъ, то объясняется это тѣмъ, что секта Марка была, повидимому, огранизована на особыхъ началахъ схизмы: чуждаясь общей церковной жизни, она имѣла собственную іерархію священнослужителей ¹⁾ и здѣсь именно отводила широкое мѣсто женщинамъ, посвящая ихъ въ степени священства, недоступныя имъ въ церковной іерархіи. Ириней сохранилъ намъ образецъ молитвъ, употребляемыхъ Маркомъ при посвященіи женщинъ, и въ нихъ мы видимъ вполне чистую мистику, не заслуживающую никакихъ грязныхъ подозрѣній.

О совершеніи самого таинства Евхаристіи у маркосіанъ Ириней сообщаетъ намъ странныя подробности, совершенно ускользающія отъ нашего пониманія. Онъ утверждаетъ, что Маркъ, съ помощію «магическихъ чаръ», совершалъ чудо претворенія въ св. чашѣ вина въ кровь, или-же показывалъ своимъ послѣдователямъ другое чудо: взявъ св. чашу, въ которой таинство Евхаристіи было уже совершено женщиною, онъ переливалъ ея содержимое въ другую чашу бѣльшаго размѣра, молясь при этомъ объ умноженіи благодати въ женщинѣ, совершившей таинство, и по молитвѣ его содержимое чаши увеличивалось и чашу бѣльшаго размѣра переполняло черезъ край ²⁾. Смыслъ этихъ дѣйствій Марка не поддается уясненію, но во всякомъ случаѣ мнѣніе Ириней, видѣвшаго въ нихъ лишь грубую фокусническія продѣлки, не заслуживаетъ вниманія. Еще Неандеръ въ своей исторіи гностицизма высказалъ предположеніе, что обрядъ совершенія таинства Евхаристіи былъ обставленъ у Марка глубокой символикой, не понятой Иринеємъ ³⁾, и къ этому мнѣнію можно только присоединиться.

Глубочайшимъ таинствомъ маркосіанъ было вторичное или *высшее* крещеніе (*ἀπολύτρωσις*): оно являлось у нихъ посвященіемъ въ высшую пневматическую сущность, между тѣмъ какъ на первое крещеніе они смотрѣли какъ на предварительное очищеніе отъ скверны плоти, знаменующее лишь переходъ изъ низшаго матеріальнаго міра къ области психической, т. е. къ первой степени духовнаго познанія. Ириней говоритъ, что это таинство высшего крещенія было обставлено у маркосіанъ осо-

¹⁾ Изъ указанія *Философуменъ* (VI, 41) можно вывести, что маркосіане имѣли даже собственныхъ епископовъ.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XIII, 2.

³⁾ Cf. adn. ad *Iren. loc. cit.*, ed. Harvey.

бенно-торжественною обрядностью, и приводит образцы мистических заклинаній, сопровождавшихся таинственнымъ помазаніемъ и напоминающихъ обряды посвященія въ митраизмъ и другихъ тайныхъ братствахъ ¹⁾). Но тутъ-же Иринея замѣчаетъ, что маркосіане придавали своему «второму крещенію» чисто—мистическій смыслъ, и часть ихъ отрицала даже всякую внѣшнюю обрядность, признавая матеріальный образъ воды и мѣра недостойнымъ великой идеи перехода къ высшему Богопознанію ²⁾). Во всякомъ случаѣ, это высшее посвященіе они приписывали и Самому Іисусу Христу, видѣли указаніе на него въ словахъ Спасителя: «инымъ крещеніемъ имѣю креститься ³⁾» и въ другихъ словахъ Его, обращенныхъ къ сынамъ Зеведеевымъ: «можете-ли крещеніемъ, имже Я крещаясь, креститься?» ⁴⁾). Здѣсь, очевидно, имѣлось въ виду посвященіе въ глубочайшія тайны познанія, и тѣмъ болѣе страннымъ кажется утвержденіе Иринея, будто маркосіане, удостоившіеся этого высшаго посвященія, считали, что имъ теперь все дозволено, такъ какъ они вышли изъ подъ власти Деміурга и его міровыхъ законовъ: они будто-бы превысили законы плоти и стали невидимы для Деміурга, который уже не можетъ ихъ карать ⁵⁾). Надо-ли указывать на полное несоотвѣтствіе подобныхъ толкованій глубокой идеи о высшемъ искупленіи отъ міровой скверны, о побѣдѣ надъ Деміургомъ, въ смыслѣ освобожденія отъ плотскихъ потребностей, для вступленія въ міръ высшихъ созерцаній? Гностическая мысль о раздѣленіи міра на области матеріальную, психическую и пневматическую и о соотвѣствующихъ трехъ родахъ людей никогда не было ясна ересеологамъ, придававшимъ ей самыя невѣроятныя толкованія.

Съ этимъ ученіемъ о трехъ родахъ людей мы возвращаемся къ знакомой уже намъ средѣ валентиніанскихъ идей, отъ которыхъ мы были отвлечены описаніями маркосіанскихъ обрядовъ. Ученіе Марка въ собственномъ смыслѣ не представляетъ значительныхъ отклоненій отъ общей схемы валентиніанства. Мы находимъ у него и Плирону, состоящую изъ тридцати эманаций Божества, и паденіе тридцатаго эона въ пучину матеріальнаго

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXI, 3.

²⁾ *Ibid.* XXI, 4.

³⁾ *Лук.* XII, 50.

⁴⁾ *Матт.* XX, 22. *Марк.* X, 38. Сг. *Iren. loc. cit.* XXI, 2.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 6.

бытія, виѣ идеальнаго міра Божественной Полноты. Въ идеяхъ Марка о Сущности Непзреченной Божественной Первопричины мы находимъ таинственную Высшую Тетраду, обозначаемую мистическими наименованіями *Μονότης*, *Ἑνότης*, *Μονάς*, *Ἐν*, съ которыми мы только что встрѣтились въ системѣ «славнаго» валентиніанскаго учителя (Колорбаса?) ¹⁾. Эту глубочайшую непостижимую Сущность Божества, превышающую всякое разумѣніе и всякое представленіе, Маркъ именовалъ также просто Молчаніемъ (*Σιγή*). Въ смѣломъ символѣ онъ говоритъ, что само это Молчаніе явилось ему въ женскомъ образѣ («ибо мужского, т. е. *активнаго* начала Его не могъ-бы воспріять низшій міръ»), и открыло ему глубочайшія тайны бытія, сокрытыя подъ символическими сочетаніями чиселъ и словъ ²⁾.

Начало развитія Божественныхъ проявленій изъ Первичной Непознаваемой Божественной Сущности Маркъ представлялъ въ слѣдующихъ символическихъ образахъ: Непостижимый Первоисточникъ, — таинственное, невмѣстимое мысленіемъ Четверичное Начало Божества, — прежде вѣкъ и виѣ всякихъ формъ реальнаго бытія, изрекło *слово*, содержащее принципъ Четверицы и изображаемое четырехзначнымъ словомъ *ἄρχή* (*начало*); — это есть Первая Тетрада, знакомая намъ по вѣмъ другимъ валентиніанскимъ системамъ, и которой присвоены наименованія *Непзреченнаго* (*Ἀρρήτος*), *Молчанія* (*Σιγή*), *Отца* (*Πατήρ*) и *Истины* (*Ἀλήθεια*). Вслѣдъ за тѣмъ Непознаваемое Первоначало изрекło второе слово, состоявшее также изъ четырехъ звуковъ или членовъ: это — вторая Тетрада, образующая съ первой высшую Огдоаду. Затѣмъ было произнесено третье слово, состоявшее изъ десяти элементовъ (*декада* эоновъ), а за нимъ четвертое, содержавшее двѣнадцать звуковыхъ элементовъ (*додэкада*). Такимъ образомъ составила вся тридцатизначная валентиніанская Пнрома. Мы здѣсь видимъ примѣненіе ко вѣмъ проявленіямъ Божества именъ *произнесенія слова*, именъ, перенесенной изъ восточной философіи въ хрістіанское богословіе въ видѣ ученія о *Логосѣ* — Единородномъ Словѣ Божіемъ. По объясненію Марка, эта символика произносимаго слова употреблялась имъ потому, что понятіе о звукѣ, лишен-

¹⁾ См. выше, стр. 322.

²⁾ Иер. *Adv. haer.* I, XIV, 1. Ириней высмѣиваетъ эту символику, говоря, что *Молчаніе* Марка весьма болтливо (*ibid.* XV, 5).

номъ видимой формы, казалось ему наиболѣе подходящимъ сравненіемъ для непостижимаго акта Божественнаго проявленія, превышающаго всякое представленіе о реальномъ бытіи¹⁾. Это сравненіе получало у Марка дальнѣйшее развитіе: онъ говорилъ, что каждый зонтъ (т. е. каждое непостижимое проявленіе Божественной Творческой Силы), обозначаемый особымъ наименованіемъ, является образомъ безконечныхъ *потенцій* Божества, подобно тому, какъ сочетаніе буквъ, составляющихъ его наименование, указываетъ на безконечное разнообразіе звуковыхъ сочетаній. Такъ напримѣръ буква Δ (дельта), входящая въ составъ какого-либо названія зонта, въ свою очередь обозначается словомъ въ пять буквъ (δ—дельта, ε—эпсилонтъ, λ—ламбда, τ—таувъ, α—альфа), а каждое изъ этихъ словъ составляется буквами, въ свою очередь изображаемыхъ словами; по толкованію Марка, имя каждого зонта является символомъ безконечныхъ звуковыхъ сочетаній, изображающихъ безпредѣльность Божественныхъ потенцій творчества²⁾. Эволюцію міроваго бытія, уже выѣ области чистой Идеи Божества, Маркъ изображалъ также въ видѣ ряда произносимыхъ словъ, повторяющихъ въ безграничномъ разнообразіи сочетаній все тѣ-же основные звуки или буквы (т. е. полученныя выше идеи,—формулы бытія). Конецъ видимаго міра наступитъ тогда, когда будутъ исчерпаны всевозможныя сочетанія звуковъ и буквъ (т. е. все формы міровой эволюціи), и все *произносимое* (т. е. все получившее Божественный импульсъ къ существованію) сольется въ одинъ конечный звукъ, подобно тому, какъ человѣческая молитва заканчивается общимъ возгласомъ: аминь³⁾.

Мы здѣсь видимъ грандіозную символику трансцендентальныхъ понятій, возносящую насъ къ крайнимъ предѣламъ человѣческаго мышленія. Повидному, Маркъ пытался дать своимъ ученикамъ доступное имъ философское разъясненіе идей о Божественныхъ проявленіяхъ, очистивъ эту идею отъ всякой связи съ представленіемъ о реальномъ естествѣ. Ошибка валентиніанскаго мыслителя заключалась вѣроятно въ томъ, что онъ вѣрилъ въ доступность и легкость своихъ толкованій и примѣровъ, и раскрывалъ ихъ поэтому безъ соблюденія должной осторожности

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XIV, 1.

²⁾ Ibid. *loc. cit.* I, XIV, 2.

³⁾ Ibid. *loc. cit.*, XIV, 1.

передъ профанами, послѣдствіемъ чего и явились глумленія и издѣвательства со стороны лицъ, неподготовленныхъ къ воспріятію философскихъ созерцаній, и совершенно лишенныхъ мистическаго чутья. И глубокая символка, рѣшавшая въ области метафизическихъ созерцаній Невъяснимаго, подпала подъ обвиненія въ пустомъ шарлатанствѣ.

Мы врядъ-ли ошибемся, предположивъ, что вся система Марка имѣла цѣлью очистить валентиніанство отъ подозрѣнія въ признаніи 30 боговъ. Смыслъ его мистическихъ толкованій заключался именно въ перенесеніи понятія о Божественныхъ эманацияхъ въ область трансцендентальныхъ идей, внѣ круга реальныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, развивъ свою символику Божественныхъ проявленій въ видѣ ряда послѣдовательно произносимыхъ словъ, онъ силился разъяснить, что эту преемственность проявленій ни въ какомъ случаѣ нельзя разумѣть въ предѣлахъ понятія о времени, и поэтому подчеркивалъ, что вся эволюція Божественной Идеи, символически изображенная въ развитіи и завершеніи Плиромы, происходила внѣ всякихъ реальныхъ представленій, въ непостижимой для человѣческаго мышленія Вѣчности, внѣ всякихъ условій времени и пространства. По словамъ Марка, Деміургъ, создавшій міръ по идеямъ высшей области Божества, хотѣлъ внести въ реальное бытіе подобіе Невъяснимой Вѣчности и Безпредѣльности, но создалъ лишь несовершенное *время* и *пространство*, въ которое заключено все матеріальное существованіе ¹⁾. Другими словами, даже отвлеченныя понятія, присущія человѣческому мышленію, являются лишь отдаленными и матеріализованными отраженіями Непостижимаго міра Божественной Идеи.

Въ этихъ глубокихъ мистическихъ созерцаніяхъ нельзя не замѣтить тѣсной связи съ философскими ученіями древняго Востока и Элады. Если мы теперь перейдемъ къ символичѣскимъ числамъ и цифрамъ, особенно излюбленной Маркомъ, то здѣсь найдемъ чисто-пифагорейскія формулы. Такъ, Непознаваемое и Незреченное Первоначало изъяснялось знакомой намъ формулой $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ (Таинственная Монада и изшедшая изъ нея Двоица образуютъ вмѣстѣ троичственное начало, а совокупность ихъ вмѣстѣ съ квадратомъ Невъяснимой Первопричины

¹⁾ Iren. Adv. haer. I, XVII, 1—2.

даетъ мистическую цифру 10)¹⁾. Двоица, трижды повторенная, даетъ знаменательное число 6, слагающееся также изъ Двоицы и Тетрады, а счетъ отъ 2 до 6, съ добавленіемъ 2 къ каждому числу ($2 + 4 + 6$), даетъ число 12; подобный-же счетъ до десяти ($2 + 4 + 6 + 8 + 10$) даетъ таинственное число Плиромы—30²⁾. Мистическое число 6, повторенное 4 раза, даетъ число 24, на которое указываютъ и наименованія эоновъ Высшей Тетрады,—*Неизреченный* ($\text{Ἰνερρητος} = 7$ буквъ), *Молчаніе* ($\text{Σειρη} = 5$), *Отецъ* ($\text{Πατήρ} = 5$) и *Истина* ($\text{Ἀλήθεια} = 7$), пбо $7 + 5 + 5 + 7 = 24$, а добавленіе къ этому числу 6 ($24 + 6$) опять приводитъ къ таинственному обозначенію Плиромы. Вторая Тетрада имѣетъ такое-же численное значеніе ($\text{Δόρος} = 5$, $\text{Ζωή} = 3$, $\text{Ἀνθρωπος} = 8$, $\text{Ἐκκλησία} = 8$,—всего 24), и съ прибавленіемъ 6 также даетъ число 30. Въ первой Тетрадѣ, согласно пифагорейской формулѣ, содержится принципъ декады ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), а съ прибавленіемъ Неизреченной Двоицы—додекады ($2 + 1 + 2 + 3 + 4 = 12$), и въ этомъ заключается мистическій смыслъ раздѣленія Плиромы на двѣ тетрады (огдоаду), декаду и додекаду, дающія общее число 30. Но это число 30 содержится и въ одной Огдоадѣ, если исключить изъ нея мистическое число 6 ($1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8 = 30$). На таинственное значеніе числа 6 указывалось и шестью буквами имени *Исуса* (Ἰησοῦς), а имя *Христосъ* (Χρῆστος) своимъ восемью буквами указывало на тайну Высшей Огдоады. Но собственное, символическое число Исуса Христа есть 888, выраженное также шестью буквами имени *Исусъ* ($\text{Ι} = 10$, $\text{η} = 8$, $\text{σ} = 200$, $\text{ο} = 70$, $\text{υ} = 400$, $\text{σ} = 200$,—всего 888), или-же 801, на которое самъ Господь указалъ словами: *Азъ есмь альфа и омега*³⁾,—ибо *Α* имѣетъ численное значеніе 1, а *ω*—800, итого 801. Это таинственное число 801 обнаружено и сошествіемъ на Исуса Христа при крещеніи голубя, пбо слово голубь (περιστερά) имѣетъ такое-же цифровое значеніе ($\text{π} = 80$, $\text{ε} = 5$, $\text{ρ} = 100$, $\text{ι} = 10$, $\text{σ} = 200$, $\text{τ} = 300$, $\text{ε} = 5$, $\text{ρ} = 100$, $\text{α} = 1$,—всего 801)⁴⁾.

Мы ограничимся этими наиболѣе характерными образцами маркосіанской символики, въ которыхъ совершенно ясно про-

¹⁾ Iren. Adv. haer. I, XVI, 1.

²⁾ Ibid. loc. cit. II, XV, 1.

³⁾ Апокалипс. I, 10.

⁴⁾ Iren. Adv. haer. I, XIV, 4—6.

стѹпаетъ стремленіе придать мистическое значеніе всѣмъ обозначеніямъ Божественныхъ проявленій, и тѣмъ лишитъ ихъ грубо материальнаго смысла. Подъ нагроможденіемъ пелѣныхъ обвиненій въ шарматанствѣ и фокусничествѣ передъ вдумчивымъ изслѣдователемъ обрисовывается личность загадочнаго мыслителя, углубленнаго въ мистическія созерцанія и въ поиски за чистой Идеей Божества. Въ лицѣ Марка мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ интереснѣйшихъ представителей валентиніанства, наложившимъ на всю систему отпечатокъ своего оригинальнаго, истинно-философскаго ума. Еслибъ въ нашихъ рукахъ находились и точныя біографическія данныя объ этомъ созерцателѣ, намъ вѣроятно стало-бы понятно и неотразимое личное обаяніе его, возбуждавшее такой гнѣвъ и клеветническія нападки со стороны ересеологовъ...

Къ общей характеристикѣ маркосіанъ можно добавить, что они охотно пользовались и нѣкоторыми евангеліями, не вошедшими въ канонъ. Такъ, напримѣръ, въ оправданіе своего символическаго толкованія буквъ они ссылались на примѣръ Самого Христа, который въ отрочествѣ, при обученіи грамотѣ, повторилъ за учителемъ: *alpha*, но не хотѣлъ произносить дальнѣйшихъ буквъ, пока не будетъ разъяснено учителемъ таинственное значеніе буквы *alpha* ¹⁾). Это любопытное сказаніе сохранилось въ циклѣ особыхъ повѣствованій о дѣтствѣ Иисусомъ, и сохранилось донинѣ въ искаженномъ позднѣйшемъ текстѣ Евангелія Тома и въ нѣкоторыхъ другихъ текстахъ ²⁾).

5. Валентиніанецъ Секундъ.

Среди наиболѣе извѣстныхъ учениковъ Валентина постоянно упоминается нѣкій Секундъ (*Σεχουδός*, *Secundus*), котораго авторъ *Философумени*ъ называетъ равнымъ по значенію Птолемию ³⁾), а Еуифаній считаетъ его ближайшимъ ученикомъ великаго учителя ⁴⁾). Но всѣ наши свѣдѣнія объ этомъ валентиніанцѣ ограничиваются немногими строчками Иринея ⁵⁾), повто-

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XX, 1.

²⁾ См. *Evangelia apocrypha*, ed. Tischendorf.

³⁾ *Philosoph.* VI, 38.

⁴⁾ *Eriph. Haer.* XXXII, 1.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XI, 2.

ряемыми дословно воѣми ересеологамъ; это краткое указаніе Иринея на ученіе Секунда представляетъ однако большой интересъ, въ виду того, что мы видимъ въ этомъ ученіи ясно выраженный дуализмъ, отсутствующій въ системѣ самого Валентина. Повидимому, Секундъ признавалъ валентиніанское ученіе о паденіи послѣдней эманациіи Божества и матеріализациі ея недостаточнымъ для разрѣшенія проблемы мірового зла; онъ вносилъ начало дуализма въ самую Сущность Божества и училъ, что Высшая Огдоада уже содержала въ себѣ противоположныя, непримиримыя понятія Свѣта и Тьмы: Первая Тетрада, по его словамъ, была Непреченнымъ Очагомъ Свѣта, а Вторая—тьмы. Мы не знаемъ, какое дальнѣйшее развитіе получала эта мысль въ системѣ Секунда; Епифаній утверждаетъ, что общая схема его ученія, въ особенности въ христологической его части, мало отклонялась отъ системы Валентина; свидѣтельство это подтверждается и указаніемъ Филастрія ¹⁾ на то, что «секундіане» придерживались (подобно Валентину) строгаго докетизма, признавая тѣлесную оболочку Христа призрачною. Но то различіе въ основныхъ воззрѣніяхъ на Божественный Первоисточникъ, которое мы сейчасъ отмѣтили, нельзя не признать весьма важнымъ. Ученіе Валентина являлось попыткой разрѣшить проблему зла безъ идеи дуализма, неотвязчиво преслѣдовавшей гностическое мышленіе; тѣмъ интереснѣе отмѣтить, что уже одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Валентина возвращался къ этой идее, болѣе близкой міросозерцацію офиртовъ и Веспилда.

Дуализмъ нашелъ яркое выраженіе и въ ученіи другого знаменитаго представителя валентиніанства, Вардесана.

6. Валентиніанецъ Вардесанъ.

Имя Вардесана (*Βαρδισανης*, Bardesanes) намъ уже знакомо по указанію *Философіментъ*, ставящихъ его въѣтъ съ какимъ-то Аксіоникомъ во главѣ восточнаго развѣтвленія валентиніанства ²⁾; мы можемъ мимоходомъ остановиться на любопытной личности этого послѣдователя Валентина, хотя дѣятельность его, строго говоря, уже переноситъ насъ за предѣлы той среды и

¹⁾ *De haer.* XI.

²⁾ *Philosoph.* VI, 35. См. выше, стр. 294.

той эпохи, которыя доселѣ насъ занимали: эта дѣятельность протекла на далекой окраинѣ Римской державы, въ Сиріи, въ концѣ II и первой четверти III вѣка. У Иринея Ліонскаго нѣтъ никакого упоминанія о Вардесанѣ, едва лишь вступавшемъ на жизненное поприще тогда, когда ліонскій пастырь составлялъ свое опроверженіе ересей. Въ *Философуменахъ*, кромѣ только что отмѣченнаго указанія, мы находимъ еще одно упоминаніе о Вардесанѣ, какъ о врагѣ маркіонизма¹⁾, и въ сочиненіяхъ другихъ позднѣйшихъ писателей Западной Церкви воспоминаніе о Вардесанѣ сочеталось именно съ этимъ представленіемъ о борцѣ противъ ненавистнаго Церкви ученія Маркіона. Иеронимъ даже называетъ Вардесана среди великихъ защитниковъ Церкви противъ еретиковъ, наравнѣ съ Иринеемъ Ліонскимъ, Діонисіемъ Кориноскимъ, Анполинаріемъ Іерапольскимъ и др.²⁾. На Востокѣ-же Вардесанъ былъ болѣе извѣстенъ, какъ представитель еретическихъ мнѣній: противъ него еще при жизни его, повидимому, выступалъ съ обличеніями эдесскій епископъ Палутъ въ самые первые годы III вѣка³⁾. Но все-же положеніе Вардесана въ Церкви оставалось долго невыясненнымъ; такъ, напр. Евсевій въ своей Церковной Исторіи отзы-
вается о немъ съ большимъ уваженіемъ⁴⁾. Это двойственное положеніе объясняется отчасти отсутствіемъ опредѣленныхъ граней между Церковью и валентиніанскими теченіями и отмѣченнымъ уже нами стремленіемъ валентиніанъ считать себя правовѣрными членами Церкви⁵⁾, отчасти-же великими заслугами Вардесана въ дѣлѣ распространенія и укрѣпленія христіанства на Востокѣ, громкой извѣстностью его ученыхъ трудовъ и блестящимъ положеніемъ его въ Сирійской Церкви, гдѣ составленные имъ гимны и священныя пѣснопѣнія долго входили въ церковную обрядность.

Вардесанъ былъ родомъ изъ Сиріи; отъ названія рѣки Дейсана, на берегахъ которой родился, онъ получилъ свое имя,— Пbn Deisan или Bar Deisan, передѣланное на греческій ладъ

¹⁾ *Philosoph.* VII, 31.

²⁾ *Ep. ad Magn.* LXX. См. также восторженный отзывъ о Вардесанѣ у Иеронима *De vir. ill.* XXXIII.

³⁾ Палутъ былъ поставленъ епископомъ въ Эдессѣ Серапіономъ, епископомъ Антиохійскимъ съ 191 по 211 г. Cf. Harnack, *Chron. d. Altchr. Litter.* II, III, 1—2.

⁴⁾ *Hist. Eccl.* IV, 30.

⁵⁾ См. выше, стр. 290 sq.

въ Βαρδήςαυης¹⁾). На родинѣ своей Вардесанъ принадлежалъ къ лучшему аристократическому кругу, былъ богатымъ, свѣтскимъ человѣкомъ, усвоившимъ себѣ всю утонченность эллинской культуры; онъ блисталъ при Эдесскомъ дворѣ и былъ личнымъ другомъ царя Авгаря IX: благодаря его вліянію христіанство было официально признано въ Эдессѣ при дворѣ и маленькое Эдесское царство стало, хотя и не надолго, первымъ христіанскимъ государствомъ²⁾). Эдесская хроника сохранила намъ точную дату рожденія Вардесана: — 11 іюля 154 г., а свѣдѣнія о томъ, что онъ прожилъ до 68-лѣтняго возраста, позволяютъ опредѣлить и время его смерти, — около 223 г. О дѣятельности Вардесана имѣются свѣдѣнія не только въ нашихъ обычныхъ ересеологическихъ источникахъ, но и у многихъ позднѣйшихъ восточныхъ писателей, — Филоксена Мабургскаго, Георгія епископа Арабскаго, Абульфарага (Barhebraeus) и др.³⁾; всѣ эти ссылки на Вардесана проникнуты глубокимъ уваженіемъ къ его эрудиціи, упоминаютъ о его громадномъ личномъ обаяніи и о широкомъ распространеніи на Востокѣ его астрономическихъ изслѣдованій и другихъ ученыхъ трудовъ. Эти труды, а равно мистическая лирика Вардесана, положили основаніе сирской литературѣ, дотолѣ знавшей лишь переводы священныхъ книгъ христіанства. Вардесанъ далъ могучій толчокъ развитію сирской культуры, и отчасти благодаря его вліянію Эдесса на долгіе годы стала центромъ христіанства сирійскаго, изъяснявшагося на сирскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ Антиохія оставалась духовной столицей эллинизированной (Сирин⁴⁾).

Болѣе ста лѣтъ послѣ смерти Вардесана соотечественникъ его, одинъ изъ великихъ Отцовъ Церкви IV вѣка, св. Ефремъ Сиринъ, занялся обличеніемъ его еретическихъ мнѣній въ цѣляхъ борьбы противъ его вліянія. Творенія Ефрема являются донынѣ однимъ изъ лучшихъ источниковъ свѣдѣній о Варде-

¹⁾ По нѣкоторымъ свѣдѣніямъ, послѣдователи его назывались *deisani-tami*.

²⁾ Эдесское царство, вассальное Римской Имперіи, было упразднено имп. Баркаллахъ въ 216—217 г.

³⁾ Тексты этихъ писателей, относящіеся къ Вардесану, приведены Гарнакомъ въ *Gesch. d. Altchrist. Litt.*, I, II, 12.

⁴⁾ См. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christ.*, II, s. 111. О значеніи Вардесана въ сирской литературѣ см. Rubens Duval, *La littérature syriacque* (Paris 1907).

санъ и его дѣятельности; такъ, изъ нихъ мы узнаемъ, что Вардесаномъ было составлено 150 псалмовъ, входившихъ въ церковный обиходъ еще во времена Ефрема, — и послѣдній слагалъ свои собственные прекрасные гимны именно противъ Вардесана, желая вытѣснить изъ употребленія его псалмы, подобно тому, какъ нѣсколько позже на Западѣ св. Амвросій Медиоланскій составлялъ церковныя пѣснопѣнія для противоудѣйствія гимнамъ аріанъ. Образецъ Вардесановскаго псалма мы, повидимому, имѣемъ въ чудномъ гимнѣ *о скитаніяхъ души*, сохраненномъ въ апокрифическихъ «Дѣяніяхъ ап. Оомы»; гимнъ этотъ имѣется именно въ древнемъ сирскомъ текстѣ этихъ «Дѣяній», и новѣйшая научная критика склонна видѣть въ немъ произведеніе Вардесана или его школы. Св. Ефремъ сообщаетъ, что Вардесанъ и его послѣдователи составляли апостольскія Дѣянія, а посему возможно предположить, что сирская обработка Дѣяній Оомы, содержавшая упомянутый мистическій гимнъ, могла быть однимъ изъ произведеній Вардесанитской школы.

Вардесану приписывалось еще множество книгъ, какъ-то: о судьбѣ, о свѣтѣ и тѣмѣ, и др. Книга «о судьбѣ» была посвящена какому-то Антошну, императору Марку *Антонию* по свидѣтельству Евсевія¹⁾. Евсевій сохранилъ намъ и два отрывка изъ какого-то сочиненія Вардесана²⁾; одинъ изъ этихъ фрагментовъ переданъ и въ псевдо-Климентовыхъ *Recognitiones*³⁾, и это неожиданное обстоятельство, донинѣ занимающее учениую критику, является одной изъ странныхъ загадокъ древне-христіанской литературы. Въ наше время (въ 1843 г.) открытъ сирскій текстъ діалога, несомнѣнно исходящаго изъ школы Вардесана, и въ которомъ пытались узнать трактатъ Вардесана о судьбѣ (*perî êççarîéññs*); вопросъ этотъ однако надо считать спорнымъ⁴⁾.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ нельзя извлечь никакихъ точныхъ опредѣленій ученія Вардесана; мы не можемъ выяснить степени близости его къ основнымъ теченіямъ валентинианства. Мы

¹⁾ Hist. Eccl. IV, 30.

²⁾ Praepar. Evang., VI, 9—10.

³⁾ Recogn. IX, 19—29.

⁴⁾ Диалогъ этотъ изданъ впервые ученымъ Cureton (*Spic. Syriac.*) въ 1855 съ англійскимъ переводомъ; затѣмъ его издавали съ нѣмецкимъ переводомъ Merx (*Bardanes von Edessa*, 1863), и съ французскимъ Nau (*Le livre des lois des pays*, par Bardanes l'astrologue, Paris 1899).

встрѣчаемъ упоминаніе вскользъ о томъ, что по идеямъ Вардесана образованіе вселенной совершилось черезъ ниспаденіе женскаго начала *Хакмуѳъ*, въ которой нетрудно узнать *Ахамоѳъ*. Міръ созданъ космическими силами, олицетворяемыми семью планетами. Символическое значеніе этихъ небесныхъ свѣтилъ изъяснялось Вардесаномъ наравнѣ съ чисто-астрономическими наблюденіями. Повидимому, знаменитый сиріецъ былъ приверженцемъ астрономическаго фатализма и училъ о связи небесныхъ свѣтилъ съ міровыми законами, управляющими земной жизнью; слава астролога осталась навѣки закрѣпленной за Вардесаномъ, но скудость нашихъ свѣдѣній не позволяетъ намъ судить, былъ-ли онъ дѣйствительно звѣздочетомъ, искалъ-ли въ планетныхъ сферахъ таинственныхъ начертаній судьбы, или же его астрологическія наблюденія имѣли болѣе символическій характеръ, и въ небесныхъ свѣтилахъ онъ видѣлъ лишь матеріализованные образы непознаваемыхъ сверхкосмическихъ силъ?

Другая сторона ученія Вардесана намъ болѣе извѣстна: согласно всѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ, онъ придерживался дуализма, его міросозерцанію была свойственна идея двухъ равнозначущихъ Первоначалъ, олицетворяемыхъ Свѣтомъ и Тьмою. Дуализмъ, отвергаемый Валентиномъ, вновь проникалъ въ системы его учениковъ, какъ мы уже видѣли на примѣрѣ Секунда. У Вардесана и его послѣдователей онъ нашелъ еще болѣе подготовленную почву въ старыхъ халдейскихъ традиціяхъ, и поэтому принялъ здѣсь еще болѣе опредѣленную форму. Въ Сиріи школа Вардесана надолго явилась оплотомъ дуализма, и оказала громадное вліяніе на позднѣйшее развитіе манихейства; въ этомъ смыслѣ она имѣетъ особое значеніе въ исторіи борьбы вокругъ главныхъ догматовъ христіанскаго мышленія.

Мы остановились на Вардесанѣ, какъ на особенно яркомъ примѣрѣ вліянія Валентина на самые отдаленные центры христіанства. На этой послѣдней, яркой вспышкѣ валентиніанства на далекомъ Востокѣ мы закончимъ нашъ краткій обзоръ валентиніанскихъ идей, этого мощнаго потока, въ которомъ слились всѣ главные теченія гностицизма. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на вопросѣ о громадномъ значеніи валентиніанства въ исторіи христіанскаго сознанія, о глубокомъ вліяніи его на позднѣйшую церковную догматику; къ этимъ во-

просамъ мы вернемся далѣе, по завершеніи нашего обзора гностическихъ теченій. Намъ надлежитъ теперь обратиться къ послѣднему изъ главныхъ теченій гностицизма,—къ маркіонизму, выразившему въ окончательной формѣ отрицательное отношеніе гностицизма къ библейской традиціи, и доказавшему невозможность примиренія между гностическими созерцаніями и церковнымъ авторитетомъ, окрѣпшимъ въ борьбѣ съ враждебными ученіями.

Кердонъ.

Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 1; III, IV, 3.

Philosoph. VII, 10, 37; X, 19.

Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 10—11.

Epiph. *Haer.* XLI.

Tertull. *Adv. Marcion.* 1, 2, 22; III, 21; IV, 17.

Theod. *Haer. fab. comp.* 1, 24.

Philastr. c. XLIV. *Prædest.* c. XXIII.

August. *de haer.* c. XXI.

Ps.—Tertull. c. XVI.

и др.

Исторію маркіонизма приходится начинать не съ основателя его,—Маркіона, а съ нѣкоего Кердона (Κέρδων, Cerdo), появившагося въ Римѣ въ одно время съ Валентиномъ, при папѣ Гигинѣ, т. е. между 136 и 140 г. Никакихъ другихъ свѣдѣній о личности Кердона мы не имѣемъ, кромѣ указаній на то, что онъ былъ родомъ изъ Сиріи. Иринеи Ліонскій полагалъ, что Кердонъ заимствовалъ еретическія мысли отъ послѣдователей Симона Мага¹⁾, но это мнѣніе лишено исторической цѣнности и основано лишь на обычномъ у ересеологовъ стремленіи выставить Симона родоначальникомъ всего гности-

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 1.

дизма. Указаніе Епифанія¹⁾ на связь Кердона съ школой валентиніанца Гераклеона не заслуживаетъ никакого вниманія, ввиду опредѣленнаго заявленія Иринея о прибытіи Кердона въ Римъ при Гигинѣ²⁾, т. е. до выступленія самого Валентина.

Въ Римѣ Кердонъ явился проповѣдникомъ дуализма. Онъ отдѣлялъ Высшее, Всеблагое Божество отъ низшаго Деміурга, олицетвореннаго справедливымъ, но недобрымъ Иеговой Ветхаго Завета, Который отнюдь не былъ Отцомъ Иисуса Христа: Христосъ былъ Сыномъ и посланникомъ Всевышняго Благого Бога. Впрочемъ, явленіе Христа въ міръ было только призракнымъ, матеріальной плотью Онъ не былъ оскверненъ. Таковы немногія данныя объ ученіи Кердона, единодушно повторяемыя всѣми ересологами. Повидимому, онъ не доводилъ своихъ идей до открытаго разрыва съ церковной традиціей, и занималъ въ христіанской общинѣ невыясненное положеніе независимаго мыслителя, числившагося однако членомъ Церкви³⁾.

Эта загадочная личность могла-бы проскользнуть незамѣченной на фонѣ общаго броженія гностическихъ идей. Но имя Кердона было спасено отъ забвенія, благодаря громкой славѣ его ученика: Кердонъ получалъ извѣстность и крупное значеніе въ исторіи христіанской Церкви, какъ учитель знаменитаго Маркіона.

¹⁾ *Haer.* XLI.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* III, IV, 3.

³⁾ *Iren. loc. cit.*

Маркіонъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 2—4; II, III; III, IV, 3, XII, 12; и др.
 Just. Mart. *Apolog.* I, 26, 58. *Dial.* 35.
Philosoph. VII, 29 — 31, 38; X, 19 — 20.
 Clem. Alex. *Strom.* II, 8; III; IV; VII, 17 и др.
 Orig. *C. Cels.* II, 27; V, 54, 62; VI, 51—53, 72—75; VIII, 12—15. *De princ.* II, 7—9 и др., и вообще многократно.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 11; V, 13, 16; VII, 12, и многократно.
 Epiph. *Haer.* XLII, XLIII, XLIV.
 Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 24—25, II. E. V, 31.
 Tertull. *Adv. Marcionem*, passim. *De carne Christi. De resurr. carnis. De praescr. haer.* XXX, и многократно.
 Ps.-Tertull. c. XVII—XIX.
 Philastr. *de haer.* c. XLV, XLVI, XLVII.
 August. *de haer.* c. XXII—XXIII.
Prædest. c. XXI—XXII.
 Hieron. *Comm. in Matth.* и многократно.
 Cyrill. Hierosol. *Catech.* VI, 16; XVI, 7.
 Adamantius, *De recta in Deum fide*, passim.
Acta Archelai, XI.I—XI.II; XLVIII app.

и мн. друг.

Мы здѣсь ограничились указаніемъ наиболѣе существенныхъ ссылокъ на Маркіона и его ученіе у древнихъ ересеологовъ, но перечисленіе всѣхъ упоминаній о немъ въ древнехристіанской письменности не представляется возможнымъ: можно сказать, что нѣтъ почти ни одной книги, относящейся къ литературѣ христіанства II, III, даже IV вѣка, гдѣ не говорилось-бы о Маркіонѣ и не имѣлось-бы въ виду его ученіе. Творенія Климента Александрійскаго, Оригена, Тертуліана, Иеронима переполнены указаніями на Маркіона и служатъ неисчерпаемымъ источникомъ свѣдѣній о немъ; много цѣнныхъ данныхъ о маркіонизмѣ находимъ у Кипріяна Карфагенскаго и

у позднѣйшихъ Отцовъ Церкви: Аоанасія Александрійскаго, Ефрема Сирина, Василия Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго и др., а также у восточныхъ писателей, въ родѣ Эзника и др. Всѣ древнѣйшіе ересеологи занимались опроверженіемъ идей Маркіона; изъ этихъ трактатовъ дошло до насъ лишь сочиненіе Тертулліана «Противъ Маркіона», но, къ сожалѣнію, не сохранились спеціальныя обличительныя труды св. Іустина, Модеста, Теофила Антиохійскаго, Діонисія Коринфскаго и другихъ, выступавшихъ противъ Маркіона въ острый періодъ борьбы Церкви съ идеями смѣлаго мыслителя. Маркіонъ, наравнѣ съ Валентиномъ, и даже въ бѣльшей степени нежели послѣдній, считался главнымъ врагомъ Церкви II вѣка. Именно противъ этихъ двухъ Богоискателей было впервые поднято знамя борьбы во имя церковнаго авторитета, почувшаго грозную опасность въ ихъ мечтаніяхъ о мистическомъ пониманіи Откровенія, но при этомъ защитники Церкви и ея нарождавшейся традиціи не ошибались, признавъ Маркіона своимъ опаснѣйшимъ врагомъ. Метафизическія созерцанія Валентина не могли стать достояніемъ широкихъ массъ; мы уже видѣли, что его ученіе предназначалось лишь для немногихъ, что въ основѣ его міросозерцанія лежало пренебреженіе къ толпѣ, для которой Валентинъ считалъ церковное ученіе вполне достаточнымъ. Оттого, какъ мы видѣли, положеніе Валентина въ Церкви могло оставаться невыясненнымъ въ теченіе долгаго времени, быть можетъ до самой смерти его. Маркіонъ, наоборотъ, являлся открытымъ врагомъ церковной традиціи, и отрицательное отношеніе къ ней вынесъ изъ тайниковъ сокровеннаго познанія на свѣтъ Божій и на судъ всей христіанской совѣсти. Съ именемъ и дѣятельностью Маркіона мы уже выходимъ изъ области гностической идеологіи и туманной метафизики; въ лицѣ его мы видимъ не таинственнаго «посвященнаго», брезгливо сторонящагося толпы, а энергичнаго дѣятеля, пытавшагося выяснитъ и примѣнить къ христіанскому сознанію мистическіе идеалы, выработанные гностицизмомъ. Ученіе Маркіона не вносило новыхъ формулъ въ гностическія идеи, но оно явилось какъ-бы логическимъ выраженіемъ ихъ, и въ этомъ заключается смыслъ и значеніе маркіонизма въ исторіи христіанской догматики; оттого и въ глазахъ Церкви Маркіонъ былъ самымъ опаснымъ врагомъ, и полемика съ нимъ стала жизненнымъ вопросомъ для всѣхъ защитниковъ церковнаго авторитета.

Слѣдуетъ замѣтить, что въ этой громадной обличительной литературѣ о Маркіонѣ мы не наталкиваемся на столь непримиримыя противорѣчія, какъ при сличеніи данныхъ объ остальныхъ ересеначальникахъ. Именно потому, что Маркіонъ не избѣгалъ открытыхъ преній съ противниками, что онъ не былъ озабоченъ охраненіемъ тайнъ высшаго гносиса отъ непосвященныхъ, — его обликъ съ болѣею ясностью вырисовывается на общемъ фонѣ гностическаго движенія; изъ данныхъ нашихъ ересеологическихъ источниковъ можно до извѣстной степени установить существенныя черты его ученія и его дѣятельности. Мы уже имѣемъ здѣсь дѣло не съ загадочной тѣнью, ускользающей отъ изслѣдованія, а съ крупной исторической личностью, занимающей выдающееся мѣсто въ исторіи христіанской Церкви.

Маркіонъ (Μαρκίων, Marcion) былъ родомъ изъ Синопа, оживленнаго торговаго центра Понтійской провинціи, на черноморскомъ побережьи Малой Азіи. Согласно древней традиціи, отецъ его былъ христіанскимъ епископомъ Синопа, самъ-же Маркіонъ занимался мореходствомъ и былъ богатымъ судовладельцемъ. Епифаній Кипрскій передаетъ преданіе (повторяемое и въ книгѣ такъ наз. псевдо-Тертуліана), будто Маркіонъ соблазнилъ какую-то дѣвушку, и за этотъ проступокъ, весьма тяжкій по тогдашней христіанской этикѣ, былъ отлученъ отъ Церкви и принужденъ покинуть родину, не смотря на свое положеніе сына мѣстнаго епископа¹⁾. Этотъ разсказъ Епифанія возбуждаетъ сомнѣніе, въ виду извѣстной намъ склонности кипрскаго пастыря приписывать еретикамъ всякія безиравственныя дѣянія; въ данномъ случаѣ надо замѣтить, что Иринеи Ліонскій и другіе болѣе ранніе ересеологи умалчиваютъ о подобномъ обвиненіи, чѣмъ доказывается его позднѣйшее измышленіе; освѣдомленные ересеологи не могли-бы его обойти молчаніемъ уже потому, что Маркіонъ прославился именно проповѣдью суроваго аскетизма, и противники не преминули-бы попрекнуть его воспоминаніемъ о его собственномъ прежнемъ грѣхѣ. Наконецъ, приведенный разсказъ Епифанія опровергается еще и тѣмъ фактомъ, что Маркіонъ, покинувъ Синопъ, появился въ Римѣ не въ качествѣ бѣглаго отщепенца, а полноправнымъ, уважаемымъ членомъ Церкви.

¹⁾ Epirh. Haer. XLII, 1. Ps. Tertull. c. XVII.

Онъ прибылъ въ Римъ около 140 г. (т. е. приблизительно одновременно съ Валентиномъ¹⁾), и здѣсь сразу занялъ выдающееся положеніе въ христіанской общинѣ, въ кассу которой внесъ крупный вкладъ,—200,000 сестерцій (около 15,000 рублей). Отмѣтимъ замѣчаніе Тертуліана, будто это щедрое пожертвованіе было сдѣлано Маркіономъ «въ первомъ пылу вѣры» (*in primo calore fidei*)²⁾; это указаніе могло-бы быть истолковано въ томъ смыслѣ, что Маркіонъ былъ обращенъ въ христіанство лишь по прибытіи въ Римъ,—но оно не мирится съ единоголасной, твердо установленной традиціей о происхожденіи его изъ христіанской семьи, о томъ, что онъ былъ сыномъ Синопскаго епископа. Впрочемъ, слова Тертуліана могутъ указывать и на то, что въ Римѣ Маркіонъ воспылялъ ревностью къ вѣрѣ, къ которой, быть можетъ, дотолѣ относился равнодушно; возможно, что здѣсь впервые зародилось въ немъ честолюбивое стремленіе стать во главѣ реформаторскаго движенія, боровшагося съ новоявленнымъ авторитетомъ Церкви³⁾. Мы уже знаемъ, что въ это время происходило въ Римской общинѣ броженіе мистическихъ идей, занесенныхъ въ Вѣчный городъ гностическими учителями,—Валентиномъ, Кердономъ, представителями офитическихъ системъ и др. Маркіонъ съ головою окунулся въ этотъ водоворотъ религіозной мысли. Повидимому, ему всего болѣе пришлось по душѣ суровый дуализмъ Кердона. Но Маркіонъ отличался не столько мечтательнымъ воображеніемъ мистика, сколько практическимъ умомъ: среди страстныхъ споровъ о глубочайшихъ тайнахъ христіанской догматики вниманіе его было особенно привлечено вопросомъ объ отношеніи христіанства къ ветхозавѣтному еврейству.

Вопросъ этотъ, какъ мы видѣли, оставался дотолѣ нерѣшеннымъ, и въ каждой христіанской общинѣ отношеніе къ еврейской традиціи устанавливалось примѣнительно къ мѣстнымъ

¹⁾ Про Валентина мы знаемъ, что онъ прибылъ въ Римъ «при еп. Гигинѣ» (приблиз. 136—140 г.г.), а о Маркіонѣ сообщается, что онъ появился въ міровой столицѣ тотчасъ послѣ смерти Гигина.

²⁾ *Adv. Marc.* IV, 4.

³⁾ Некоторые ересологическіе источники однако представляютъ Маркіона еретикомъ еще до прибытія въ Римъ. Филастрий (*de haeres.* XLV) даже утверждаетъ, что еще до Рима Маркіонъ выступилъ съ еретическимъ ученіемъ въ Ефесѣ, и здѣсь былъ будто-бы изобличенъ и изгнанъ апостоломъ Іоанномъ. Этотъ вопіющій анахронизмъ лишний разъ доказываетъ, насколько мало заслуживаютъ вниманія хронологическія данныя ересологовъ.

обычаямъ, помимо всякаго догматическаго опредѣленія; мы уже отмѣчали, что вѣрующіе признавали себя въ братской связи то съ евіонейскими общинами, почти не отколовшимися отъ правовѣрнаго еврейства, то съ сектами, проникнутыми чисто-эллинскимъ духомъ и враждебными ветхозавѣтной традиціи. Воспоминанія о пререканіяхъ между первоверховными апостолами по вопросу о соблюденіи еврейской обрядности еще не вполне улеглись въ христіанскомъ сознаніи, и даже на лонѣ Римской Церкви, наиболѣе склонной къ установленію своего авторитета, положеніе такихъ враговъ еврейскаго закона, какъ Валентинъ или Кердонъ, оставалось долго невыясненнымъ. Но мнѣнія этихъ учителей не разглашались внѣ круга избранныхъ учениковъ,—Маркіонъ-же перенесъ ихъ обсужденіе въ широкія массы, передъ лицомъ всей Церкви. Онъ потребовалъ отъ предстоятелей римской Церкви разъясненія, какимъ образомъ считаютъ они возможнымъ сохранить хотя-бы внѣшнюю связь между еврействомъ и Христовымъ Откровеніемъ, вопреки прямому смыслу словъ Христа о невозможности вливанія вина новаго въ мѣхи ветхіяе? ¹⁾ Вопросъ былъ поставленъ ребромъ, оставалось лишь ждать опредѣленнаго отвѣта. Ереселогъ не сообщаетъ намъ, что сдумѣли возразить предстоятели («пресвитеры и учителя») Римской Церкви на этотъ смѣлый запросъ, и одинъ лишь Епифаній влагаетъ имъ въ уста отвѣтъ, будто въ словахъ Христа о «мѣхахъ ветхихъ» имѣлись въ виду книжники и фарисеи. Какъ бы то ни было, Маркіонъ призналъ отвѣтъ неудовлетворительнымъ, и съ тѣхъ поръ отдѣлился отъ Церкви, всецѣло отринувъ ея авторитетъ и ставъ во главѣ собственной общины. Это было въ 144 г.: разрывъ Маркіона съ Церковью оказался настолько важнымъ событіемъ даже въ глазахъ современниковъ, что точная дата его установлена многочисленными свидѣтельствами.

Современники не ошибались въ оцѣнкѣ совершившагося событія. Разрывъ Маркіона съ Церковью дѣйствительно имѣлъ неисчислимыя послѣдствія, и можетъ быть признанъ однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ исторіи древняго христіанства. Старый споръ апостольскихъ временъ о взаимномъ отношеніи

¹⁾ Лук. V, 37; Матт. IX, 17. Маркіонъ ссылаясь еще на тексты Лук. V, 36 (Матт. IX, 16) о новыхъ заплатахъ на старой одеждѣ, и Лук. VI, 43—44 (Матт. VII, 18—19) о невозможности ожидать плода добраго отъ древа худого.

еврейскаго и эллинскаго духа въ христіанствѣ былъ поднять съ новой силой, но на этотъ разъ ставился вопросъ не о будущемъ развитіи христіанскихъ идей, не о возможности примѣненія христіанскихъ идеаловъ къ безбрежной ширѣ міроваго сознанія, вмѣсто заключенія ихъ въ узкія рамки національной религіи,—а объ оцѣнкѣ всѣхъ тѣхъ устоевъ, на которыхъ покоилась церковная традиція уже столѣтней давности.

Мы знаемъ, что гностическіе учителя любили ссылаться на авторитетъ нѣкоторыхъ апостоловъ и ближайшихъ учениковъ Господнихъ, будто-бы передавшихъ достойнѣйшимъ тайное ученіе Христа, сокрытое отъ непосвященныхъ. Маркіонъ не считалъ нужнымъ опираться на имена малозвѣстныхъ въ общей церковной традиціи, и не говорилъ объ особомъ тайномъ откровеніи; онъ лишь воскрешалъ старый споръ Петра и Павла, но въ гораздо болѣе нетерпимой формѣ, признавая, что одинъ лишь Павелъ слѣдовалъ завѣтамъ Христа и передалъ міру истинный смыслъ Его ученія, искаженнаго другими апостолами по невѣжеству и непониманію. По мнѣнію Маркіона, Павелъ былъ призванъ къ апостольскому служенію именно для исправленія ошибокъ, допущенныхъ другими апостолами, и для восстановленія истиннаго пониманія Христова ученія, оскверненнаго попытками сближенія съ еврействомъ. Смыслъ христіанства—въ безусловномъ отрицаніи еврейскаго духа; цѣль всего Новаго Завѣта—въ отрицаніи и въ отмѣнѣ Ветхаго. И ученики Христовы, пытавшіеся поддержать связь христіанства съ еврействомъ, извращали смыслъ Откровенія, упразднившаго старый законъ Іеговы. Павелъ лучше всѣхъ апостоловъ понялъ истинное значеніе Христова ученія, и далъ единственно-правильное толкованіе его. Церковь-же стоитъ на ложномъ пути, ибо она принимаетъ, наравнѣ съ ясными указаніями Павла, и ошибочное ученіе о преемственной связи Ветхаго и Новаго Завѣта.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Маркіонъ признавалъ историческое и догматическое значеніе для христіанской Церкви лишь за ученіемъ Павла и за документами, исходящими отъ него или изъ его школы. Священными книгами христіанства онъ считалъ только подлинныя посланія Павла и одно лишь Евангеліе, составленное Павловымъ ученикомъ Лукою, а также Дѣянія Апостольскія, написанныя тѣмъ-же Лукою. Остальныя книги, принятыя Церковью, онъ безусловно отвергалъ, и тѣмъ выдвигалъ вопросъ громаднаго значенія для всего христіанскаго

сознанія,—вопросъ о достовѣрности и догматическомъ значеніи всѣхъ письменныхъ документовъ христіанства.

Вопросъ этотъ можно было считать назрѣвшимъ. Въ Церкви замирали послѣдніе отзвуки живаго, устнаго преданія; начавшаяся выработка формулъ вѣры должна была основываться впредь на письменныхъ свидѣтельствахъ, и надлежащая оцѣнка этихъ свидѣтельствъ, т. е. всего литературнаго достоянія христіанства, становилась необходимой. Церковь дотолѣ не приступала къ пересмотру всей этой литературы евангелій, апостольскихъ дѣяній и посланій, развившейся съ необычайной быстротой. Мы уже знаемъ, что мистическія развѣтвленія христіанства пользовались особыми евангеліями, содержащими якобы тайное ученіе Христа; нныя изъ этихъ евангелій и дѣяній были въ богослужебномъ употребленіи не только въ гностическихъ общинахъ, но и въ широкихъ христіанскихъ кругахъ. Значеніе той или другой книги опредѣлялось исключительно мѣстными условіями, традиціями и вкусами каждой общины, отъ усмотрѣнія которой зависѣло и введеніе ея въ кругъ богослужебнаго чтенія. Вся эта литература, окутывавшая исторію зарожденія христіанства покровомъ поэтическихъ вымысловъ, рано или поздно должна была подчиниться контролю Церкви, но ближайшій толчокъ къ этой критической переоцѣнкѣ былъ данъ выступленіемъ Маркіона. Громадное значеніе Маркіона въ исторіи христіанства заключается именно въ томъ, что благодаря ему возникъ вопросъ о *канонѣ* церковныхъ книгъ. Церковь занялась разборомъ своихъ письменныхъ документовъ и установленіемъ тѣхъ признаковъ, по которымъ одніе книги могли быть признаны вредными, подложными, или просто антицерковными, а другія, наоборотъ, возводились на степень краеугольныхъ камней христіанской догматики. Мы увидимъ далѣе, что въ теченіе полулѣтка отъ выступленія Маркіона до конца II в. Церкви удалось выяснитъ главныя линіи своего канона, уже не подвергавшагося съ тѣхъ поръ существеннымъ измѣненіямъ. Въ періодъ же острой борьбы съ Маркіономъ приходилось особенно заботиться о выясненіи церковнаго отношенія къ еврейской Библіи, также призванной занять мѣсто среди священныхъ книгъ христіанства. Церковь уже сжилась съ библейскими сказаніями, съ понятіемъ о преемствѣ древней Скиніи и храма христіанскаго Бога; она не хотѣла и помышлять объ отказѣ отъ мессіаническихъ пророчествъ, такъ убѣдительно

подкрѣплявшихъ ея ученіе о Христѣ. Но именно эта часть письменныхъ традицій Церкви подверглась со стороны Маркіона самой жестокой критикѣ.

Маркіонъ не допускалъ даже символическаго толкованія Ветхаго Завѣта, и отвергалъ его цѣликомъ. Для оправданія своего рѣзко-отрицательнаго отношенія къ еврейской Библии онъ составилъ особую книгу, подъ заглавіемъ *Антитезы* (*Ἀντιθέσεις*), въ которой сличалъ тексты Ветхаго и Новаго Завѣта и доказывалъ ихъ непримиримое противорѣчіе, полное несогласіе ихъ основныхъ воззрѣній. Такъ, онъ сопоставлялъ библейскій рассказъ о томъ, какъ по молитвѣ пророка Елисея Богъ послалъ двухъ медвѣдицъ, растерзавшихъ 42 дѣтей за то, что ребятишки непочтительно называли Елисея «плѣшивымъ»¹⁾, съ евангельскими текстами, проникнутыми теплою любовью къ дѣтямъ²⁾. Можно искренно сожалѣть о томъ, что *Антитезы* Маркіона до насъ не дошли, и скудость ссылокъ на нихъ не даетъ возможности ихъ возстановить³⁾, какъ то было сдѣлано въ наше время съ нѣкоторыми другими памятниками древне-христіанской литературы. Интересный трудъ Маркіона подвергся наихудшей участи: осторожному замалчиванію.

Менѣе скудные свѣдѣнія имѣемъ мы о переработкѣ Евангелія, составленной Маркіономъ, и о его сборникѣ апостольскихъ посланій, въ который входили только десять посланій ап. Павла⁴⁾. Остальныя посланія апостольскія, принятая Церковью, отбрасывались Маркіономъ; имъ былъ введенъ обычай обозначать въ богослужебномъ обиходѣ посланія Павла словомъ *Апостолъ* (*Ἀποστολικόν*), и этотъ обычай сохранился отчасти въ Церкви, несмотря на упроченіе въ канонѣ семи посланій другихъ апостоловъ. Но и тѣ десять посланій Павла, которыя составляли апостольскій сборникъ Маркіона, подвергались съ его стороны урѣзкамъ: онъ полагалъ, что въ нихъ были внесены интерполяціи въ еврействующемъ духѣ. Что касается

¹⁾ IV Царств. II, 23—24.

²⁾ Этотъ примѣръ изъ *Антитезъ* Маркіона приводится Тертуліаномъ (*Adv. Marc.* IV, 23).

³⁾ Эта кропотливая работа была однако предпринята нѣмецкимъ ученымъ Гапомъ: Hahn, *Antitheses Marcionis Gnostici liber deperditus nunc quod eius fieri potuit restitutus* (1823).

⁴⁾ Изъ четырнадцати посланій Павла, находящихся нынѣ въ нашемъ новозавѣтномъ канонѣ, Маркіонъ отвергалъ посл. I и II Тимофею, Титу и къ Евреямъ.

евангельскаго текста, то, какъ мы видѣли, Маркіонъ признавалъ лишь евангеліе св. Луки, но, въ сущности, бралъ его лишь основой собственной переработки Евангелія ¹⁾, и въ немъ урѣзывалъ всѣ тексты, доступные толкованію въ духѣ примиренія съ еврейской традиціей и поэтому, по его мнѣнію, внесенные позднѣйшими интерполяторами. Кромѣ того, Маркіонъ отбрасывалъ всѣ тексты, относящіеся къ тѣлесному существованію Иисуса Христа, къ Его человѣческому естеству. Такъ, онъ отвергалъ всѣ родословныя Иисуса, вычеркивалъ изъ евангелія Луки всѣ вступительныя главы, повѣствующія о рождествѣ и дѣтскихъ годахъ Спасителя, и училъ, что Христосъ явился въ міръ прямо для проповѣди своего Откровенія, «въ 15-й годъ царствованія Тиверія». Явленіе это было призрачно, равно какъ и вся жизнь, страданія и смерть Спасителя: христология Маркіона была проникнута чистымъ докетизмомъ, и здѣсь мы узнаемъ вліяніе гностическихъ идей, воспринятыхъ Маркіономъ, быть можетъ, подъ непосредственнымъ руководствомъ Кердона. По мнѣнію Маркіона, всѣ евангельскіе тексты, содержащіе указанія на тѣлесное естество Христа, явились измышленіями евреевъ и еврействующихъ христіанъ, стремившихся извратить смыслъ спасительнаго Христова явленія. Спаситель своимъ пришествіемъ открылъ міру истинное Богопознаніе, возвѣстивъ тайну Высшаго Всеблагаго Божества и упразднивъ законъ ветхозавѣтнаго Іеговы. Оттого, по словамъ Маркіона, въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ и не могло быть никакого указанія на Христа: то чаяніе Мессіи, которое толкуется Церковью въ христологическомъ смыслѣ, имѣло въ виду лишь Мессію земного, могучаго царя израильскаго, имѣющаго возродить еврейство,—и библейскія пророчества о немъ доселѣ не сбылись. Но древніе пророки ничего не вѣдали о Христѣ, пришествіе Котораго они предвидѣть не могли: это пришествіе было отнюдь не исполненіемъ мессіаническихъ обѣтованій, а новымъ Откровеніемъ, и Всеблагой Богъ, возвѣщенный Христомъ, не Богъ Ветхаго Завѣта, а Непознаваемое Божество, Невѣдомое древнему міру, какъ училъ ап. Павелъ ²⁾.

¹⁾ Попытка возстановленія евангелія Маркіона сдѣлана ученымъ фолькмаромъ: G. Volkmar, *Das Evangelium Marcions* (Leipzig, 1852).

²⁾ Ср. рѣчь Павла въ Аоннахъ о «Невѣдомомъ Богѣ». (Дѣян. XVII, 22—23 sq.).

Эти взгляды Маркіона, нашедшіе выраженіе въ его библейской критикѣ, близко подходят къ извѣстнымъ намъ гностическимъ ученіямъ о Высшемъ Божествѣ, отдѣленномъ отъ ветхозавѣтнаго Творца. Насколько намъ извѣстно, Маркіонъ не создавалъ особой, цѣльной богословско-философской системы, подобно другимъ гностикамъ, и ограничивался примѣненіемъ общихъ гностическихъ идей къ своей критикѣ христіанской традиціи, забывшей, по его мнѣнію, завѣты перваго основателя христіанства, Павла. Изъ нашихъ данныхъ о Маркіонѣ можно возстановить идеи, лежавшія въ основѣ его міросозерцанія; въ этихъ идеяхъ сказывался опредѣленный дуализмъ, внушенный Маркіону учителемъ его Кердономъ.

Согласно ученію послѣдняго, Маркіонъ признавалъ, что міръ сотворенъ Деміургомъ изъ первобытной, аморфной матеріи, противоположаемой Неизреченному Божественному Началу. Этотъ низшій Деміургъ,—Зиждитель міра,—отождествлялся съ ветхозавѣтнымъ Богомъ; то — Богъ справедливый, Богъ жестокаго міроваго закона, карающій за всякое нарушеніе этого закона. Мы уже достаточно ознакомились съ общимъ теченіемъ гностическихъ идей, чтобы сразу опредѣлить, что подъ этимъ Деміургомъ разумѣвалась лишь высшая космическая сила, создающая вселенную въ безсознательной эволюціи міровой энергіи, причѣмъ созданный такимъ образомъ міръ подчиненъ вѣчному закону *причинности*, и всякое отступленіе отъ закона природы неизбѣжно влечетъ за собой возмездіе. Высшая, Непознаваемая, Всеблагая Божественная Сущность не имѣетъ никакого касательства къ этому несовершенному міру матеріи, но въ Своемъ безграничномъ милосердіи желаетъ его очистить и спасти, и съ этой цѣлью ниспосылаетъ ему Христа (являющагося, вѣроятно, Ея эманацией?) для возвѣщенія Царства благодати вмѣсто власти неумолимаго космическаго закона, отмѣненнаго Христовымъ пришествіемъ. Явленіе Христа открыло роду человѣческому познаніе Невѣдомаго дотолѣ Высшаго Божества и научило стремиться къ Нему, отринувъ власть Деміурга и узы плоти. Люди, отрѣшившіеся отъ матеріи, получаютъ возможность ожить въ созерцаніи Божественнаго Начала и радостно слиться съ Нимъ. Матеріальнаго-же воскресенія вовсе нѣтъ,—всякія толкованія текстовъ въ смыслѣ указаній на воскресеніе плоти отвергались Маркіономъ съ особеннымъ раздраженіемъ. Между Божествомъ и матеріею ничего общаго быть не можетъ. И то духовное со-

вершенствованіе, которое приближаетъ человѣческій духъ къ Божеству, немислимо безъ полного презрѣнія къ матеріи, безъ полного отрицанія плотскихъ вожделѣній и потребностей. Маркіонъ училъ абсолютному воздержанію, совершенному безбрачію, строжайшему аскетизму, отказу отъ всякой мясной пищи и отъ вина, полному по возможности забвенію всякой скверны плоти. Матерія есть зло, враждебное Богу начало, — и все сопряженное съ матеріей отдаляетъ человѣка отъ истиннаго познанія и созерцанія Божества.

Эти суровыя аскетическія требованія Маркіона выносили возбужденные имъ вопросы изъ области чистой догматики на реальную почву христіанскаго быта и жизненныхъ условій. Маркіонъ рѣзко осуждалъ снисходительное, по его мнѣнію, отношеніе Церкви къ человѣческой немощи; онъ не признавалъ никакихъ компромиссовъ съ христіанской совѣстью и хотѣлъ примѣнить ко всѣмъ «званнымъ» на мистическій пиръ Христа возвышенные идеалы, доступные лишь немногимъ избранникамъ. Для всѣхъ узрѣвшихъ Свѣтъ Бога Истиннаго черезъ пришествіе Христа онъ считалъ обязательнымъ долгъ борьбы съ матеріей и плотскими условіями существованія, — твореніемъ низшаго Деміурга. И то обстоятельство, что Церковь остерегалась столь явнаго осужденія всѣхъ условій жизненнаго быта, что въ ней ясно намѣчалась тенденція примиренія съ реальными формами жизни, — казалось Маркіону самымъ опаснымъ признакомъ забвенія завѣтовъ Христа, и искаженія Его ученія. Со своей стороны и Церковь, раздраженная нападками Маркіона, бросала ему обвиненіе въ распространеніи губительнаго для нравственности ученія о необходимости поправанія законовъ плоти; враги Маркіона утверждали, будто его ненависть къ еврейскому Богу доходила до оправданія Каина и всѣхъ ветхозавѣтныхъ грѣшниковъ, будто онъ признавалъ, что всѣ борцы противъ закона низшаго Деміурга были спасены пришествіемъ Христовымъ, между тѣмъ какъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и прочіе служители Іеговы были лишены спасенія. Эта идея, уже знакомая намъ по ученію каинитовъ и нѣкоторыхъ другихъ гностиковъ, настолько однако чужда всему міровоззрѣнію Маркіона, что надъ подобнымъ обвиненіемъ не стоитъ останавливаться. Ненависть къ «законамъ Деміурга» была у Маркіона чисто идейная и отнюдь не простиралась до оправданія какихъ-бы то ни было нарушеній морали; наоборотъ, презрѣніе къ этимъ зако-

намъ выражалось у него въ отрицаніи плотскихъ потребностей, въ ученіи о необходимости умерщвленія плоти ради свободы духа. Что касается библейскихъ разсказовъ о древнихъ грѣшникахъ,—противникахъ Деміурга—Іеговы, то Маркіонъ, конечно, и здѣсь никакихъ скверныхъ дѣяній не оправдывалъ, но, вѣроятно, сомнѣвался въ достовѣрности этихъ разсказовъ, пли-же объяснялъ ихъ отсутствіемъ познанія истиннаго Бога. Это Невѣдомое древнему міру Всевышнее Божество, Непознаваемый Очагъ Немеркнущаго Свѣта и Источникъ всякой благодати, конечно, не есть Богъ карающій Свое твореніе, не Богъ, ввергающій грѣшника въ вѣчныя муки и «взыскивающій грѣхи до четвертаго поколѣнія»:—Оно Безстрастно, ибо превыше міроваго сознанія, и Божественный Свѣтъ не можетъ быть помраченъ зломъ міра, Имъ не созданнаго, тѣмъ болѣе, что это зло неизбѣжно присуще матеріи. Но въ этой идеѣ Безстрастной Божественной Сущности нѣтъ понятія о всепрощающемъ и удобномъ для грѣшниковъ снисхожденіи, такъ ложно приписываемого Маркіону нѣкоторыми его противниками¹⁾: мы уже видѣли, какія суровыя требованія нравственной дисциплины и абсолютнаго аскетизма предъявлялъ Маркіонъ христіанскому сознанію. Но онъ признавалъ, что никакое чувство страха посмертной кары или ожиданія мзды не должно примѣшиваться къ исканію Бога, Источника Свѣта, Цѣли всего духовнаго совершенствованія. Въ порывѣ духа къ сліянію съ Божествомъ нѣтъ мѣста страху, ибо Высшая Идея Божества можетъ внушать лишь благоговѣйную любовь и жажду подвига, но не боязнь.

Слѣдуетъ замѣтить, что у Маркіона не могло быть противорѣчія во взглядахъ на этическую сторону христіанскаго ученія, ибо именно эта сторона являлась у него наиболѣе продуманной, была основой всего его міровоззрѣнія. Мы видѣли, что другіе гностическіе учителя рѣдко касались христіанской этики, а тѣмъ болѣе практическаго примѣненія ея къ жизненному быту: ихъ поиски за Божествомъ оставались въ области метафизическихъ созерданій, выражались въ исканіи философской формулы Божественной Сущности и Ея отношенія къ міру. Маркіонъ-же, наоборотъ, искалъ реальнаго опредѣленія и осу-

¹⁾ Cf. Tertull. *Adv. Marc.* I, 27: «audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis! Deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris; bonum tantum est»...

ищественія христіанскихъ идей; этические принципы были у него на первомъ планѣ, и только изъ-за разногласія этихъ принциповъ въ Ветхомъ и Новомъ Заветѣ онъ безусловно отвергалъ библейскую традицію, считая ее несомѣстимой съ духомъ Христова ученія. При этомъ онъ не вдавался въ точное опредѣленіе формулы Божественной Идеи; чисто-богословская сторона его ученія оставалась не вполне выясненной, и поэтому ересологиче часто даже затруднялись въ опредѣленіи его положенія среди разныхъ теченій гностицизма: одни считали его ясно-выраженнымъ дуалистомъ, другіе полагали, что въ проводимомъ имъ рѣзкомъ различіи между Богомъ закона и Высшимъ Всеблагимъ Божествомъ содержалось признаніе трехъ Первобытныхъ равнозначущихъ Принциповъ,—Бога Вышняго, матеріи и среднего между ними Деміурга (т. е. мірового Творческаго Начала ¹⁾). Новѣйшая научная критика не разъ даже склонялась къ полному отдѣленію Маркіона и его школы отъ гностическаго движенія, видя въ немъ лишь реформатора и внутренняго врага Церкви, а не самостоятельнаго гностическаго мыслителя. Такое мнѣніе однако нельзя считать вполне обоснованнымъ. Религіозное міросозерцаніе Маркіона всецѣло принадлежитъ кругу гностическихъ идей; разница между нимъ и другими гностическими учителями заключалась лишь въ томъ, что онъ искалъ практическаго примѣненія ихъ созерцаній, и пытался устранить всѣ несогласія между этими созерцаніями и реальною дѣйствительностью,—что онъ разглашалъ передъ всѣми братьями во Христѣ идеи, доступныя, по мнѣнію Василида, лишь одному человѣку изъ тысячи. Именно въ этомъ открытомъ выступленіи Маркіона, такъ далеко ушедшаго отъ туманнаго символизма василидианства или офитизма,—таилась для Церкви громадная опасность. Критика Маркіона, вынесенная изъ области трансцендентальнаго созерцанія въ реальный міръ преній объ источникахъ и документахъ, являлась вполне опредѣленной угрозой церковному авторитету, едва начавшему вырабатывать свое самосознаніе. И Церковь имѣла основаніе увидѣть въ Маркіонѣ врага, почти равнаго по значенію Симону Магу, еще болѣе опаснаго въ смыслѣ разрушенія устоевъ церковнаго христіан-

¹⁾ Последнее ученіе приписывается Маркіону преимущественно позднѣйшими писателями христіанскаго Востока; возможно, что оно было выражено съ болѣею опредѣленностью въ маркіонистскихъ общинахъ, существовавшихъ на Востокѣ до IV—V вѣка.

ства. То былъ не мечтательный гностикъ, погруженный въ метафизическія созерцація, а реформаторъ внутренняго строя Церкви, безпощадный критикъ ея юной традиціи, первый христіанскій ересіархъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Движеніе, вызванное имъ въ христіанскихъ кругахъ, впервые носило особый характеръ не философской школы, болѣе или менѣе отдаляющей отъ основныхъ идей христіанства, а именно раскола въ средѣ самой Церкви; послѣдователи Маркіона были не «посвященными», скрывавшими свои мистическія откровенія отъ толпы, а простыми вѣрующими, несогласными съ ученіемъ Церкви и отпавшими отъ нея для образованія обособленныхъ христіанскихъ общинъ, съ собственной іерархіей священства.

Мы уже знаемъ, насколько въ мистическихъ кружкахъ христіанства была ясно выражена ненависть къ еврейской традиціи; въ борьбѣ противъ еврейскаго духа успѣхъ Маркіона былъ обезпеченъ, и ученіе его, дѣйствительно, съ поразительной быстротой распространилось по всему христіанскому міру. Общины «маркіонитовъ» уже при жизни своего основателя могли поспорить съ самой Церковью численностью своихъ членовъ. Въ этихъ общинахъ царила религіозная экзальтація, напоминавшая первые годы апостольской проповѣди; восторженному мистическому подъему способствовалъ строгій, обязательный для всѣхъ аскетизмъ, а также широкое участіе женщинъ въ религіозной жизни общины и даже въ совершеніи таинствъ. Аскетическіе идеалы были доведены до логическаго конца въ маркіонизмѣ; требованіе безбрачія не допускало никакихъ компромисовъ, и даже при законномъ супружествѣ вступленіе въ общину было сопряжено съ обязательствомъ расторженія супружескихъ узъ передъ пріятіемъ крещенія. Таинство крещенія впрочемъ совершалось до трехъ разъ надъ однимъ и тѣмъ-же лицомъ, въ видахъ дарованія ему поднаго очищенія послѣ оскверненія какимъ-нибудь тяжкимъ грѣхомъ; Маркіонъ считалъ, что нѣкоторые грѣхи, свидѣтельствующіе о немощи плоти, не могутъ быть заглажены простымъ покаяніемъ и церковнымъ отпущеніемъ, — и что послѣ паденія въ плотскую скверну необходимо возрожденіе черезъ новое крещеніе. Изъ особенностей маркіонистской обрядности слѣдуетъ отмѣтить и то, что Евхаристія совершалась на одной водѣ безъ примѣси вина. Евангеліе признавалось конечно лишь въ обработкѣ Маркіона, и «Аптитезы» его также входили въ кругъ священныхъ книгъ. Обаяніе Мар-

кіона среди его послѣдователей было такъ велико, что въ лицѣ суроваго реформатора видѣли новаго основателя христіанства, равнаго Павлу: по словамъ Оригена, маркіониты признавали, что Павелъ сѣдѣтъ одесную Господа, а Маркіонъ ошую ¹⁾).

Такимъ образомъ, наряду съ церковнымъ христіанствомъ и въ самой средѣ его, наростало движеніе, отвергавшее главные устои Церкви и оспаривавшее достовѣрность ея традицій. И защитники Церкви почували поэтому въ Маркіонѣ злѣйшаго врага, признали необходимость открытой борьбы съ нимъ. Слѣдуетъ помнить, что вся ересологическая литература ведетъ свое начало отъ этихъ выступленій противъ Маркіона, въ защиту церковнаго авторитета. Древнѣйшій христіанскій ересологъ, св. Іустинъ, счелъ нужнымъ составить особое обличеніе Маркіона независимо отъ общаго «Опроверженія ересей», нынѣ утеряннаго; вслѣдъ за нимъ и другіе христіанскіе писатели занимались спеціальнымъ опроверженіемъ маркіонизма. Выступленіе Маркіона послужило такимъ образомъ какъ-бы сигналомъ къ борьбѣ за церковный авторитетъ, и въ этой борьбѣ Церковь впервые выяснила свои притязанія, выдвинула требованія безусловнаго подчиненія той самой признанной ею традиціи, достовѣрность которой такъ смѣло оспаривалась Маркіономъ.

Именно противъ Маркіона былъ впервые выставленъ аргументъ, такъ сильно использованный впослѣдствіе защитниками церковной власти: Церковь заявила не только о непосредственной связи своей традиціи съ ученіемъ Христа и Его апостоловъ, но и о неоспоримомъ своемъ правѣ толковать Христово ученіе по своему усмотрѣнію, въ виду того, что основаніе церковныхъ общинъ предшествовало появленію гностическихъ учителей, за которыми, поэтому, не признавалось права голоса при рѣшеніи вопросовъ, касающихся самыхъ основъ христіанской вѣры. Этотъ аргументъ, самъ по себѣ довольно слабый, былъ выдвинутъ впервые Иринеємъ Ліонскимъ ²⁾, но развитъ съ большою силою и убѣдительною Тертуліаномъ, являясь основной идеей его знаменитаго трактата *de praescriptione haereticorum*: Тертуліанъ приложилъ здѣсь всѣ усилія своего краснорѣчія къ выясненію юридическаго права Церкви отвергать всякія позднѣй-

¹⁾ Orig. *In Luc.* XXV.

²⁾ *Adv. haer.* III, IV, 1.

пія толкованія, несогласныя съ традиціей, и устранять самую возможность критики этой традиціи¹⁾. «Неужели,—восклицалъ онъ,—Истина ожидала какихъ-то Маркіоновъ или Валентиновъ для своего освобожденія?»²⁾—и добавлялъ: когда Церковь полагала начало христіанской религіи, «гдѣ былъ Маркіонъ, су-
довладѣлецъ понтіійскій, ревнитель стоицизма? гдѣ былъ Вален-
тинъ платоникъ? Извѣстно, что не въ столь давнее время яви-
лись они, а приблизительно въ царствованіе Антонина (Пія),
и сперва вѣровали въ католическое ученіе Римской Церкви, во
время епископства блаженнаго Элевасерія (?), доколѣ за свою
мятежную пытливость, коей смущали они братьевъ, были дважды
изринуты (изъ церковнаго общенія), причемъ Маркіонъ и съ
вкладомъ своимъ въ 200,000 сестерцій...»³⁾. Слѣдовательно,—
продолжаетъ Тертуліанъ,—еретики лишены права обсуждать
основы ученія, существовавшаго до нихъ. Ученіе Церкви не
позднѣйшее, а наоборотъ явилось раньше другихъ и въ этомъ
свидѣтельство его достовѣрности, ибо истина всюду предше-
ствуетъ искаженіямъ ея⁴⁾. И Церковь имѣетъ право сказать
еретикамъ: «Кто вы такіе? Когда и откуда явились? Какимъ
образомъ распоряжаетесь у меня, не будучи моими? по какому
праву, Маркіонъ, рубишь ты мой лѣсъ? Какъ смѣешь ты, Ва-

¹⁾ Самое заглавіе трактата *De praescriptione haereticorum* замѣтено изъ юридическаго термина *praescriptio longae possessionis*, опредѣлявшаго права владѣльца на имущество при законной давности.

²⁾ Aliquos Marciones et Valentinos liberanda Veritas exspectabat. (*De praescr.* XXIX).

³⁾ Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? Ubi Valentinus Platonicae sectator? Nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem, sub episcopatu Eleutheri benedicti; donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitabant, semel et iterum ejecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relogati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. (*De praescr.* XXX).
Царствованіе имп. Антонина (138—161) здѣсь указано правильно, но имя епископа Элевасерія вкралось по разбѣнности автора или по небрежности переписчика: Элевасерій былъ римскимъ епископомъ приблизительно съ 174 по 189 г., при Маркѣ-Авреліѣ и Коммодѣ, т. е. гораздо позже разрыва Маркіона и Валентина съ Церковью, совершившагося при еп. Піѣ (140—155). Эти хронологическія данныя были хорошо извѣстны Тертуліану, замѣтившему въ другомъ мѣстѣ (*Adv. Marc.* I, 19) по поводу выступленія Маркіона: «de quo amen constat *Antonianus* haereticus est» (т. е. при Антонинѣ), и добавляюще-
му нрпу словъ: «sub Pio impius»...

⁴⁾ Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. (*De praescr.* XXXV, 3).

лентинъ, отводить мои источники? Какой властью ты, Апеллесъ (ученикъ Маркіона), переставляешь мои пограничные столбы?.. Здѣсь мое владѣніе, я владѣю имъ издавна, владѣла имъ до вѣка, имѣю документы (на это владѣніе) отъ тѣхъ, кому оно принадлежало: я наслѣдница апостоловъ»¹⁾).

Эти слова Тертулліана написаны на полстолѣтія позже разрыва Маркіона съ Церковью²⁾, но мы привели ихъ здѣсь, какъ характерный образецъ аргументаціи, выработанной именно въ борьбѣ съ знаменитымъ критикомъ церковной традиціи. Открытое возстаніе противъ этой традиціи вызвало не менѣе рѣзкій отпоръ со стороны ея защитниковъ и провозглашеніе ея непрекаемой догматической силы. Борьба противъ маркіонизма побудила Церковь вооружиться тѣми доводами, которыми она въ послѣдствіе отражала всякія разногласія. Отнынѣ всякимъ отклоненіемъ отъ церковнаго ученія сталъ присваиваться характеръ отступничества и ереси; въ христіанствѣ было положено начало эволюціи, приведшей въ послѣдствіе къ выдѣленію небывалаго въ мірѣ авторитета. Въ эпоху Маркіона этотъ вновь раздавшійся властный голосъ ограничивался защитой своей едва-установившейся традиціи, но близилось уже время, когда Церковь стала присваивать себѣ право разсмотрѣнія всѣхъ возбуждаемыхъ вопросовъ религіознаго міросозерцанія, и рѣшенія ихъ по собственному разумѣнію, даже безъ ссылки на отцовскія традиціи... Выступленіе Маркіона знаменовало кризисъ въ исторіи христіанства, именно какъ поводъ къ утвержденію этого безапелляціоннаго авторитета, къ признанію въ дѣлахъ религіознаго убѣжденія верховной власти, требующей абсолютнаго повиновенія. Представители новѣйшей науки не разъ сравнивали Маркіона съ Лютеромъ, и, дѣйствительно, можно замѣтить общія черты не только въ дѣятельности этихъ двухъ реформаторовъ, но и въ послѣдствіяхъ вызваннаго ими движенія, приведшаго и здѣсь и тамъ къ усиленной реакціи въ духѣ церковнаго авторитета, къ глубокому расколу въ христіанствѣ вмѣсто задуман-

¹⁾ Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure silvam meam credis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? quo potestate, Apelles, limites meos commoves?... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum. (*De praescr.* XXXVII).

²⁾ Трактатъ *De praescriptione haereticorum* относится къ первымъ годамъ III вѣка.

наго возрожденія. Но различіе въ обликѣ обоихъ реформаторовъ всецѣло въ пользу Маркіона. Въ его попыткѣ обновленія церковнаго строя выражалось не стремленіе къ упраздненію христіанства, къ низведенію его на роль практическаго моральнаго ученія, а, наоборотъ, мечта о возвращеніи къ первобытнымъ христіанскимъ идеаламъ чистоты душевной и тѣлесной. Изъ всѣхъ нашихъ данныхъ о Маркіонѣ вырисовывается обликъ горячаго и несговорчиваго, по несомнѣнно искренняго и глубоко-вѣрующаго человѣка. Въ апостольское время онъ явился-бы страстнымъ и вдохновеннымъ благовѣстителемъ Христова ученія; триста лѣтъ спустя онъ нашелъ-бы удовлетвореніе въ подвигѣ монашества. Въ серединѣ II вѣка, въ Церкви, еще не выяснившей своего отношенія къ общественному строю и жизненнымъ условіямъ,—не было для него мѣста, и онъ оказался въ положеніи отрѣзаннаго ломтя, еретика, ненавистнаго врага той самой Церкви, служенію которой онъ могъ-бы посвятить неутомимое рвеніе и кипучія силы.

Дальнѣйшая судьба Маркіона, послѣ разрыва его съ Церковью, покрыта мракомъ неизвѣстности. Имѣется глухое указаніе на то, что, покинувъ Римъ, онъ былъ во главѣ одной изъ своихъ общинъ въ Малой Азіи, — но никакихъ достовѣрныхъ и точныхъ данныхъ о концѣ жизни знаменитаго учителя намъ не сохранено. Нельзя даже выяснитъ, сколько времени продолжалось его пребываніе въ Римѣ послѣ 144 года. Повидимому, въ 50-хъ гг. онъ находился еще въ міровой столицѣ, такъ какъ именно здѣсь, по всей вѣроятности, произошло столкновеніе его съ св. Поликарпомъ Смирнскимъ, прибывшимъ въ Римъ приблизительно въ 155 г. (въ началѣ епископства Аникета): по словамъ Иринея Ліонскаго, Маркіонъ встрѣтилъ престарѣлаго, благоговѣнно чтимаго Смирнскаго епископа и подошелъ къ нему со словами: «узнаешь-ли меня?» по получилъ рѣзкій отвѣтъ: «узнаю первенца сатаны»¹⁾. Если эта встрѣча происходила въ Римѣ (что не ясно изъ текста Иринея: возможность перенесенія ея мѣста въ Смирну, Ефесъ или другой городъ Малой Азіи не вполне исключается), то мы здѣсь имѣемъ доказательство пребыванія Маркіона въ Вѣчномъ городѣ уже общепризнаннымъ еретикомъ, въ серединѣ 50-хъ гг. Но въ общемъ, послѣ разрыва его съ Церковью, слѣдъ его теряется

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* III, III, 4. *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 14; и др.

и изслѣдованіе его жизни переходитъ въ область догадокъ. Полное отсутствіе свѣдѣній о немъ послѣ 50-хъ гг. заставляетъ предполагать, что онъ прожилъ недолго послѣ этого времени, иначе дѣятельность столь замѣтнаго человѣка не могла-бы окутываться такимъ полнымъ молчаніемъ. Тертуліанъ вскользь сообщаетъ¹⁾, что Маркіонъ въ концѣ жизни искалъ примиренія съ Церковью, и только смерть помѣшала осуществленію его намѣренія,—но къ какому времени можно отнести этотъ рассказъ и въ какой обстановкѣ его представить,—мы не знаемъ. Современная научная критика склоняется къ отрицанію этого указанія Тертуліана, считая, что оно продиктовано желаніемъ выставить знаменитаго ересеучителя — блуднымъ сыномъ, вернувшимся въ лоно Церкви или по крайней мѣрѣ жаждавшимъ этого возвращенія. Однако свидѣтельство Тертуліана, хотя ничѣмъ не подтверждаемое, нельзя считать неправдоподобнымъ. Маркіонъ, такъ ревностно преданный христіанскимъ идеаламъ, въ концѣ жизни могъ оплакивать возникшій въ Церкви расколъ, могъ скорбѣть о собственномъ участіи въ углубленіи пропасти между Церковью и другими теченіями христіанства; онъ могъ мечтать и о примиреніи съ Церковью для дружной борьбы противъ общихъ враговъ — многобожія и безбожія. Подобная широта взглядовъ была вполне мыслима при маркіонитскомъ міросозерцаніи, и примѣръ ея мы имѣемъ въ лицѣ ученика Маркіона,—Апеллеса.

По свѣдѣніямъ, сохраннымъ Евсевіемъ²⁾, Апеллесъ былъ виднымъ представителемъ маркіонизма въ Римѣ, приблизительно въ 80-хъ гг. II вѣка, и пользовался большимъ уваженіемъ за строгость жизни и за мудрость,—но онъ открыто признавалъ, что догматическія разногласія не имѣютъ значенія для искренно вѣрующихъ, что спасенія достоинъ всякій христіанинъ безъ различія сектантскаго оттѣнка, если онъ возлагаетъ все свое упованіе на Христа и очищаетъ свой духъ праведной жизнью. Что касается споровъ надъ текстами, то Апеллесъ считалъ ихъ безцѣльными, такъ какъ никакія терзанія буквы Писанія не выясняютъ понятія о Божествѣ, и поэтому лучше прислушиваться къ внутреннему голосу души, созерцающей Бога. Самъ Апеллесъ признавалъ, что непобѣдимое вну-

¹⁾ *De praescr.* XXX.

²⁾ *Hist. Eccl.* V, 13.

треннее убѣжденіе влекло его къ идеѣ Единого Бога, Первопричины всего сущаго, хотя логическихъ основаній такого понятія онъ не находилъ, и разумъ подсказывалъ ему идею дуализма ¹⁾).

Изъ другихъ учениковъ Маркіона ересеологи называютъ еще Лукана, Потита, Препона, Синероса и др., но свѣдѣнія о нихъ настолько скудны, что мы надъ ними останавливаться не будемъ. Разногласія, возникавшія среди маркіонитовъ по вопросу объ истинной Сущности Божества, уже не имѣли особаго значенія для Церкви, въ виду уклоненія маркіонизма отъ общаго теченія церковно-христіанской догматики. Однако маркіонистскія общины играли видную роль въ христіанской жизни во время гоненій: онѣ выставили многочисленныхъ мучениковъ и твердыхъ исповѣдниковъ вѣры Христовой, и маркіониты даже хвалились, что численностью своихъ мучениковъ они превзошли Церковь ²⁾).

Исторія маркіонизма завлекла насъ уже внѣ предѣловъ гностическаго движенія. Мы уже неоднократно указывали, что попытка Маркіона примѣнить къ реальной жизни гностическіе идеалы теряла сходство съ замкнутыми философскими школами, какими были гностическія секты, и создавала расколъ въ самой Церкви; вмѣстѣ съ тѣмъ, отпоръ, вызванный Маркіономъ со стороны церковнаго авторитета, полагалъ предѣлъ дальнѣйшему развитію гностическихъ умозрѣній, выдвинувъ на очередь вопросъ о необходимости подчиненія церковной традиціи и выработаннымъ Церковью догматическимъ опредѣленіямъ, — плпже о полномъ отпаденіи отъ Церкви, о лишеніи всякаго общенія съ стадомъ Христовымъ. Осужденіе маркіонизма повлекло за собой выясненіе отношенія Церкви ко всѣмъ гностическимъ ученіямъ, и провозглашеніе ихъ еретическими; свободному развитію ихъ въ христіанскомъ сознаніи былъ положенъ конецъ. Исторія Маркіона является поэтому завершеніемъ гностическаго движенія, и на имени этого знаменитаго учителя мы можемъ закончить нашъ краткій очеркъ гностицизма, остановившись лишь на одной еще интересной личности, мелькающей на фонѣ гностическихъ идей, — на Татіанѣ, ученикѣ св. Іустина.

¹⁾ Ibid., loc. cit.

²⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16, 21. VII, 12 и пр.

Татіанъ.

Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII, 1; III, XXIII, 8.

Philosoph. VIII, 4, 16, 20; X, 18.

Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 16, 29; V, 13, 28; VI, 13. *Præp. ev.* X, 11.

Epiroph. *Haer.* XLVI, XLVII.

Theod. *Haer. fab. comp.* I, 20.

Clem. Alex. *Strom.* I, 1 и многократно. *Ecllog. proph.* 38.

Orig. *C. Cels.* I, 16.

Hieron. *De vir. ill.* XXIX, XXXVIII.

Comm. in Amos II, 12, и неоднократно. въ др. соч.

Acta Archelai с. 37.

Tertull. *De jejun.* XV.

Philastr. *haer.* XLVIII.

August. *dè haer.* с. XXV.

Ps.-Tertull. с. XX.

Prædest. с. XXV.

Ephr. Syr. Opera неоднократно, и вообще восточные писатели, византийскіе хронографы и пр.

и мн. др.

Мы только что прослѣдили первую рѣшительную попытку Церкви провести грань между собственнымъ ученіемъ и еретическимъ разномысліемъ, между собственной паствой и сектантскими кружками, отринутыми изъ церковнаго общенія. Подобное разграниченіе было однако сопряжено съ такими затрудненіями, что отношеніе къ нѣкоторымъ самостоятельнымъ мыслителямъ продолжало оставаться невыясненнымъ въ теченіе десятилѣтій послѣ начала борьбы съ гностическими ученіями. Къ числу такихъ перфшенихъ загадокъ въ исторіи Церкви II вѣка принадлежитъ личность Татіана, знаменитаго христіанскаго писателя, занявшаго среднее положеніе между Отцомъ Церкви и ересіархомъ.

Мы знаемъ, что первымъ борцомъ противъ гностицизма во имя церковнаго авторитета былъ св. Іустинъ. Въ числѣ учениковъ его въ Римѣ былъ нѣкій Татіанъ (*Τατιανός*, Tatianus), родомъ изъ далекой Ассиріи. Никакихъ свѣдѣній о раннихъ

годахъ его жизни мы не знаемъ, кромѣ неяснаго указанія на то, что онъ съ юныхъ лѣтъ былъ знакомъ съ Христовымъ ученіемъ, но искалъ Истину въ греческой философіи и въ мистеріяхъ эллино-восточнаго міра, пока наконецъ обратился къ христіанству и получилъ крещеніе уже въ Римѣ¹⁾. Здѣсь, въ міровой столицѣ, онъ находился при Іустинѣ въ послѣдніе годы его жизни²⁾, отличался своимъ рвеніемъ къ вѣрѣ, и по примѣру своего учителя, — перваго христіанскаго апологета, — составилъ замѣчательную апологію христіанства, извѣстную подъ заглавіемъ «Рѣчи противъ эллиновъ» (*Πρός Ἑλλήνας*) и сохранившуюся донынѣ; этотъ трудъ закрѣпилъ за Татіаномъ почетное мѣсто среди апологетовъ христіанства противъ язычества³⁾. Кромѣ этого трактата, Татіанъ въ этотъ періодъ своей жизни составилъ еще нѣкоторыя книги, извѣстныя намъ впрочемъ только по заглавіямъ (*Περὶ ζῶων*) и др.); возможно, что онъ принималъ участіе и въ полемикѣ Іустина противъ представителя цинической философіи, Крискепта⁴⁾. Послѣ мученической смерти Іустина (ок. 165 г.) Татіанъ остался въ Римѣ уже въ качествѣ самостоятельнаго учителя; по свѣдѣтельству Евсевія, онъ занимался преподаваніемъ «эллинскихъ наукъ», т. е. философіи. Въ этихъ занятіяхъ философіею сказывался темпераментъ ненасытнаго искателя истины, въ самомъ христіанствѣ нашедшаго не успокоеніе, а вѣчный призывъ къ Богоскательству. Со смертью Іустина, бывшаго сторонникомъ церковной традиціи, Татіанъ сталъ отклоняться все дальше отъ этой традиціи и сближаться съ крайними мистическими теченіями христіанской мысли; повидному, онъ подпалъ подъ вліяніе школы Саторнилла, Валентина, и въ особенности Маркіона. Весьма вѣроятно, что онъ лично сталкивался съ этими ересіархами или съ ближайшими учениками ихъ. Идеиный аскетизмъ саторниллианъ и маркіонитовъ, ихъ проповѣдь полного воздержанія и умерщвленія плоти, привлекли сердце Татіана; вскорѣ онъ самъ сталъ учить о необходимости безбрачія и абсолютнаго

¹⁾ Эти указанія находятся въ сочиненіи самого Татіана «Рѣчь противъ Эллиновъ», 29, 35.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII, 1.

³⁾ «Рѣчь противъ эллиновъ» Татіана донынѣ всегда помѣщается среди другихъ древнихъ христіанскихъ апологій; она вошла и въ русскій сборникъ «Сочиненій древнихъ христіанскихъ апологетовъ», изданный прот. Преображенскимъ (Сиб. 1895).

⁴⁾ См. *Orat.* 19, и Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 16.

отрицанія плотскихъ потребностей. Подъ вліяніемъ валенти-
ніанства онъ погрузился въ отвлеченныя созерцанія Божествен-
ной Первопричины и Ея эманаций; гностическія идеи напли
у него выраженіе и въ отрицательномъ отношеніи къ Ветхому
Завѣту. Такимъ образомъ, Татіанъ дошелъ до неизбѣжнаго
столкновенія съ церковнымъ авторитетомъ, закончившагося, въ
началѣ 70-хъ гг., полнымъ разрывомъ его съ Церковью. Ува-
женіе, которымъ онъ пользовался въ римской общинѣ, его по-
четное положеніе апологета христіанской вѣры и друга св.
Іустина, его труды по толкованію св. Писанія, не могли огра-
дить его отъ церковнаго осужденія въ вопросахъ, затрагивав-
шихъ авторитетъ Церкви и ея приговоръ надъ гностическими
идеями. Церковь, начавшая борьбу противъ гностицизма, ока-
залась принужденной зачислить въ число своихъ враговъ че-
ловѣка, славившаго украшеніемъ римской общины. Татіанъ-же
со своей стороны не могъ примириться съ уклончивыми отвѣ-
тами Церкви на нѣкоторые запросы этики, съ ея слишкомъ,
по его мнѣнію, снисходительными взглядами на человѣческую
немошь, шедшими въ разрѣзъ съ непреклонными аскетиче-
скими убѣжденіями самого Татіана; послѣдователи послѣдняго
получили названіе *энкратитовъ* (*Ἐγκραῖται*), т. е. воздержныхъ,
и подъ этимъ именемъ стали считаться еретиками.

Порвавъ общеніе съ Римской Церковью, Татіанъ въ сере-
динѣ 70-хъ гг. уѣхалъ къ себѣ на родину, въ Азію, гдѣ не-
мало времени еще пользовался почетомъ и славой, являясь
однимъ изъ столповъ Восточной Церкви. Въ Римъ онъ, пови-
димому, никогда болѣе не возвращался. Но пребываніе его въ
міровой столицѣ успѣло оставить замѣтный слѣдъ въ исторіи
христіанства, ярко освѣтивъ то затруднительное положеніе, въ
которое была поставлена Церковь уже съ первыхъ шаговъ борьбы за
разграниченіе христіанскаго догмата, за охраненіе его отъ
вторженія идей, признанныхъ несовмѣстимыми съ юной цер-
ковной традиціей.

Слѣдуетъ замѣтить, что отношеніе Татіана къ этой tradi-
ціи отнюдь не отличалось нетерпимостью или даже открытой
враждебностью. Такъ, онъ не отвергалъ безусловно Ветхаго
Завѣта, а подвергалъ его лишь своеобразному толкованію. Еврей-
скій Богъ былъ для него не враждебнымъ Началомъ, проти-
воположнымъ Высшему Божеству, а олицетвореніемъ низшей
міровой силы, жаждущей озаренія свыше; такъ, по мнѣнію

Татіана, когда этотъ Деміургъ произнесъ: «да будетъ свѣтъ!»¹⁾— то было не повелѣніе, а, наоборотъ, мольба, обращенная къ Высшему Источнику Свѣта, о ниспосланіи частицы этого Божественнаго свѣта для одухотворенія матеріальнаго міра²⁾. Этотъ любопытный примѣръ Татіановыхъ толкованій, сохраненный Климентомъ Александрійскимъ, даетъ основаніе предположить въ Татіанѣ извѣстную склонность къ дуализму, къ признанію матеріи самостоятельнымъ первобытнымъ принципомъ, но Ириней и за нимъ другіе ересеологи³⁾ утверждаютъ, что Татіанъ училъ объ эманацияхъ Божества «подобно Валентину», т. е. склонялся къ монистическому ученію о постепенномъ ниспаденіи Божественной Сущности отъ Непознаваемаго Первоисточника до низшаго міра матеріи. Вопросъ этотъ остается для насъ неразъясненнымъ, въ виду скудости данныхъ о метафизической сторонѣ ученія Татіана. Ученіе-же его о сущности первосозданнаго Адама и смыслѣ первороднаго грѣха, возбуждившее особенный гнѣвъ ересеологовъ, несомнѣнно согласно съ общей схемой валентиніанства. Татіанъ видѣлъ въ паденіи Адама символъ окончательнаго огрубѣнія и матеріализаціи Божественной идеи, заложенной въ человѣческой природѣ; «образъ Божій» обратился въ обликъ звѣриныи, когда въ человѣкѣ, носителѣ искры Божества, проснулись и одержали верхъ животныя потребности, жертвой которыхъ стали первые люди и весь родъ человѣческій⁴⁾. По мысли Татіана, паденіе Адама состояло именно въ пробужденіи въ немъ инстинктовъ пола, и проклятье, тяготящее надъ родомъ человѣческимъ, заключается именно въ связанныхъ съ этимъ инстинктомъ нечистыхъ потребностяхъ, оскверняющихъ въ человѣкѣ «образъ Божій», высшую духовную сущность. Оттого человѣкъ долженъ сбросить эти оковы плоти, очиститься отъ ихъ скверны, чтобы вновь достигнуть Божественнаго просвѣтленія и полнаго развитія своей духовной сущности. Ириней Лионскій не понялъ этой мысли Татіана и утверждалъ, будто онъ отрицалъ спасеніе Адама Христовымъ пришествіемъ⁵⁾; само

¹⁾ *Бит.* I, 3.

²⁾ *Clem. Alex. Excerpta ex proph.* XXXIX.

³⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXVIII, 1. *Philosoph.* VIII, 16 и др.

⁴⁾ Вспомнимъ офитическія идеи о постепенномъ ниспаденіи Божественной Сущности до матеріализаціи и сліяніи съ поднявшимся ей навстрѣчу высшимъ типомъ эволюціи животнаго міра.

⁵⁾ *Iren. Adv. haer.* III, XXXIII, 8.

собой разумѣется, что Татианъ говорилъ не о личности Адама и о возможности спасенія для него, а о томъ, что Адамъ для христіанской символики долженъ являться не первымъ въ числѣ пророковъ, какъ думали еврействующие христіане, не носителемъ Божественнаго обѣтованія о пришествіи Спасителя,—а олицетвореніемъ тяжкаго бремени плотскихъ потребностей, гнетущихъ человѣческій духъ.

Татиана упрекали и въ томъ, что онъ «предавалъ проклятію мясную пищу, предназначенную для человѣческаго пользованія самимъ Творцомъ»¹⁾. Это странное обвиненіе со стороны Церкви, освятившей примѣромъ безчисленныхъ подвижниковъ всю строгость поста и изнурительныхъ лишеній; Татианъ осуждался лишь за то, что онъ возводилъ въ принципъ жажду аскетическаго подвига, воплотивъ обычную среди истинныхъ членовъ Церкви. Со своей стороны, Татианъ негодовалъ на терпимость Церкви, постепенно смягчавшей предъявляемыя своимъ чадамъ требованія, забывая завѣты первыхъ, восторженныхъ носителей христіанскихъ идей. Это отступленіе отъ первобытнаго порыва къ духовному совершенствованію онъ клеймилъ словами ветхозавѣтнаго пророка: «вы напоили освященныхъ виномъ, и пророкамъ помѣшали прорицать!»²⁾ Отыѣтимъ эту ссылку на библейскій текстъ, какъ доказательство того, что Татианъ не отвергалъ безусловно Вѣтнаго Завѣта.

Въ Евангеліи Татианъ находилъ завѣтъ полнаго безбрачія не только въ текстахъ, прямо сюда относящихся, но и въ нѣкоторыхъ другихъ, какъ напримѣръ въ словахъ Христа о непригодности сокровищъ, собираемыхъ на землѣ³⁾, о невозможности служить одновременно двумъ господамъ⁴⁾ (т. е. духу и плоти) и др. Указывалъ онъ и на текстъ о «сынахъ вѣка сего» (т. е. людяхъ матеріальныхъ), которые «женятся и посягаютъ,—а сподобившися вѣкъ онъ улучшить (т. е. достигшіе духовнаго озаренія) и воскресенія, еже отъ мертвыхъ, ни женятся, ни посягаютъ»⁵⁾.

Сличеніе и толкованіе евангельскихъ текстовъ было главною

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII, 1. Hieron. *Adv. Iovin.* I, 3, и др.

²⁾ *Амосъ*, II, 12: «И напоите освященные виномъ, и пророкомъ заповѣдасте, глаголюще: не прорицайте». Cf. Hieron. *Comm. in Amos*.

³⁾ *Матт.* VI, 19.

⁴⁾ *Матт.* VI, 24. *Лук.* XVI, 3.

⁵⁾ *Лук.* XX, 34—35.

заботою Татиана, и этими трудами онъ обезсмертилъ свое имя. Примѣръ Маркіона увлекъ его на путь серьезной критики Св. Писанія, но къ этимъ документамъ христіанства онъ отнесся съ большимъ уваженіемъ, остерегаясь явнаго отрицанія установившейся традиціи. Такъ, онъ не возбуждалъ вопроса о подлинности и авторитетности четырехъ Евангелій, уже принятыхъ Церковью, но занялся лишь тщательнымъ сличеніемъ и подборомъ ихъ текстовъ, составилъ изъ нихъ одно общее Евангеліе, получившее названіе *Евангелія четырехъ* (*Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*); въ этомъ Евангеліи Татианъ отбрасывалъ, подобно Маркіону, всѣ родословныя Іисуса Христа и всѣ указанія на Его плотское рожденіе. Однако это *Diatessaron* далеко не сразу было признано еретическимъ; оно нашло, наоборотъ, широкое распространеніе во многихъ церковныхъ общинахъ, и на Востокѣ часто употреблялось при богослуженіи вмѣсто каноническихъ евангелій. Этотъ успѣхъ объяснялся удобствомъ пользованія однимъ текстомъ вмѣсто четырехъ параллельныхъ и не всегда совпадающихъ, но онъ свидѣтельствовалъ и о томъ, что *Diatessaron* Татиана не носило явно-еретической окраски, не заключало рѣзкихъ противорѣчій ученію Церкви. Лишь въ послѣдствіе, когда борьба противъ гностицизма со стороны торжествующей Церкви приняла характеръ открытаго гоненія, евангеліе, составленное еретикомъ, стало вытѣсняться изъ богослужебнаго обихода. Подъ вліяніемъ Рима и восточныя Церкви стали изгонять книгу Татиана, запрещать пользованіе ею и т. д. Мѣры эти не сразу, впрочемъ, увѣщались успѣхомъ: *Diatessaron* долго еще держалось въ церковномъ обиходѣ на Востокѣ, и благодаря большому распространенію его до насъ дошло нѣсколько позднѣйшихъ его переработокъ; одинъ изъ этихъ уцѣлѣвшихъ текстовъ (латинскій) относится къ VI вѣку¹⁾. Оеодоритъ еп. Кирскій въ своемъ сочиненіи противъ ересей хвалится, что лично ему довелось въ предѣлахъ своей

¹⁾ На основаніи этихъ позднѣйшихъ переработокъ и другихъ указаній научная критика нашего времени пыталась возстановить подлинный текстъ Татиана: лучшей работой въ этой области является капитальный трудъ Цана (Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881), открывающій серію изслѣдованій этого блестящаго ученаго по исторіи канона (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*). Вокругъ имени Татиана и его четвероевангелія создались цѣлая научная литература; отмѣтимъ еще труды Гарриса (Harris, *The Diatessaron of Tatian*, 1890), Гарнака въ его Исторіи древне-христіанской литературы, часто цитируемой нами, и др.

епархіи изъять изъ обращенія болѣе двухсотъ экземпляровъ Diatessaron'a¹⁾, и это свидѣтельство, относящееся къ серединѣ V вѣка (Еоодоритъ умеръ въ 457 г.), является краснорѣчивымъ доказательствомъ распространенія книги Татіана на Востока; впрочемъ, даже еще позже, въ нѣкоторыхъ восточныхъ общинахъ, Diatessaron оставалось въ церковномъ употребленіи наряду съ каноническими евангеліями.

Для христіанскаго Востока вообще Татіанъ никогда не былъ еретикомъ и всегда оставался въ ореолѣ почитаемаго Отца Церкви, подобно тому, какъ при жизни онъ былъ окруженъ славой учителя, привлекавшаго въ стадо Христова многочисленныхъ учениковъ. Есть основаніе полагать, что въ числѣ этихъ учениковъ былъ знаменитый Климентъ Александрійскій, упоминающій въ своихъ *Строматахъ* о славномъ своемъ учителѣ — ассирійцѣ²⁾; въ этомъ ассирійцѣ христіанская традиція признала Татіана, и если эта догадка вѣрна, то ею подчеркивается значеніе для исторіи христіанства Татіана, привлекавшаго въ лоно Церкви одного изъ славнѣйшихъ ея сыновъ, наставника великаго Оригена.

Мы не будемъ долѣе останавливаться на личности Татіана, на критическомъ разборѣ его значенія, какъ церковнаго писателя, на ученыхъ спорахъ о нѣкоторыхъ трудахъ его и въ особенности о его книгѣ, носившей загадочное заглавіе *проβλήματα*: эти вопросы отвлекли-бы насъ слишкомъ далеко отъ нашего обзора гностическаго движенія. Мы уже видѣли, что Татіанъ, въ сущности, не можетъ считаться представителемъ этого движенія, что разногласіе его съ церковнымъ ученіемъ, по тогдашнему состоянію христіанской догматики, не было ясно выражено, и что осужденіе его произошло лишь на почвѣ этическихъ требованій. Татіанъ открываетъ собой рядъ мыслителей, въ средѣ самой Церкви протестовавшихъ противъ постепеннаго приспособленія христіанскихъ идеаловъ къ жизненному быту и къ человѣческой немощи; мы увидимъ далѣе, что эти вопросы христіанской этики были наиболѣе жгучими и болѣзненными въ дальнѣйшемъ развитіи христіанскаго сознанія. Но рѣшеніе ихъ выносилось уже самой Церковью, упрочившей свой незыблемый авторитетъ. Уже не могло быть и рѣчи объ

¹⁾ Theod. Haer. fab. comp. I, 20.

²⁾ Strom. I, 1.

особыхъ союзахъ носителей тайнаго Христова откровенія, о тѣхъ братствахъ посвященныхъ, о которыхъ мечтали гностики. И мы уже у Татіана не встрѣчаемъ ссылокъ на сокровенную традицію, не видимъ стремленія оградить тайну Христова ученія отъ народныхъ массъ, предоставить служеніе «духомъ и истиною» лишь особымъ избранныкамъ. Именно въ этомъ смыслѣ Татіанъ уже не является гностикомъ, и принадлежитъ къ числу христіанскихъ мыслителей, уже не спорившихъ объ основахъ авторитета Церкви. Но этотъ авторитетъ не могъ уже мириться съ критикой, и Татіанъ былъ осужденъ только потому, что въ его міросозерцаніи чувствовалось вліяніе гностическихъ идей, которыми Церковь объявила безпощадную войну. Нашу краткую характеристику дѣятельности Татіана и его роли въ исторіи христіанства лучше всего можно закончить словами Гильгенфельда: «Als Häresiarch erscheint also ein Schüler des Anti-häresiarchen Justinus, ein gefeierter Apologet des Christenthums, ein verehrter Lehrer, dessen Unterricht auch rechtgläubige Kirchenlehrer nicht vergessen, ein Mann, dessen Evangelien-Bearbeitung noch Jahrhunderte lang im Morgenlande Geltung behielt. Wahrlich ein Zeichen von der Macht der Häresie noch zur Zeit des Irenäus, aber auch ein Zeichen, dass Rechtgläubigkeit und Irrlehre noch nicht scharf von einander abgegrenzt waren» ¹⁾).

Остается сказать нѣсколько словъ объ «энкратитахъ», главою которыхъ ересеологи называли Татіана. На самомъ дѣлѣ, эти энкратиты не составляли, повидимому, особой секты, и отличались отъ членовъ Церкви лишь необычайно-суровымъ аскетизмомъ. Ихъ абсолютное воздержаніе не только отъ мясной пищи, но и отъ вина, было доведено до совершенія таинства Евхаристіи на одной лишь водѣ безъ примѣси вина, вслѣдствіе чего ихъ называли также *идропарастатами* (*ὑδροπαράσταται* ²⁾). Однако этотъ способъ совершенія Евхаристіи, отмѣченный нами уже у маркіонитовъ, никогда не былъ отличительнымъ признакомъ какой-либо секты, и былъ обычнымъ явленіемъ во многихъ общинахъ первобытной Церкви. Ересеологи сообщаютъ, что послѣ Татіана во главѣ «энкратитовъ» стоялъ нѣкій Северъ, по имени котораго они стали называться северіанами (*Σευήριανοί*).

¹⁾ Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, III, 3 (s. 388).

²⁾ Theod. Haer. fab. comp. I, 20.

Но Епифаній Кипрскій, по обыкновенію, запутываетъ наши данныя, утверждая, будто означенный Северъ былъ ученикомъ маркионита Апеллеса; ученіе, приписанное имъ северіанамъ, является въ его изложеніи офитической системой, въ которой Деміургу даже сохранено имя Іалдабаоа¹⁾. Северіане, однако не могли быть одновременно послѣдователями и Татиана и Апеллеса, ибо ученія и личные взгляды этихъ мыслителей сильно между собою расходились: достаточно вспомнить, что Апеллесъ отличался благодушной терпимостью, совершенно противоположной суровому мировоззрѣнію Татиана. Кроме того, мы имѣемъ свидѣтельство Евсевія о составленіи ученикомъ Татиана, Родономъ, цѣлаго опроверженія мнѣній Апеллеса²⁾.

Изъ всѣхъ этихъ противорѣчивыхъ данныхъ можно вывести лишь то заключеніе, что «энкратиты» не составляли определенной еретической секты, главаремъ которой можно было-бы считать Татиана. Подъ именемъ энкратитовъ (воздержныхъ) объединялись нѣкоторыя группы вѣрующіихъ, проникнутыхъ строго-аскетическими убѣжденіями, и порицавшихъ свиходительныя тенденціи Церкви. Татианъ конечно не былъ родоначальникомъ этого движенія, существовавшаго задолго до него, несконн неразлучнаго съ христіанскою мистикой и никогда съ ней не разставшагося. Несмотря на желаніе Церкви идти навстрѣчу религіознымъ запросамъ народныхъ массъ и снисходить до ихъ пониманія, до ихъ немощи, — она никогда не могла оторваться отъ аскетическихъ идеаловъ, манящихъ къ вершинамъ, недоступнымъ толпѣ. И въ то самое время, когда она одерживала верхъ надъ аскетическими сектами, подчиняла христіанскую совѣсть новымъ идеаламъ всепрощенія, подкрѣпленнаго ея авторитетомъ, — въ самой средѣ ея зарождалось великое движеніе отшельничества, намѣчалась идеалы монашества, проложившіе новые пути для человѣческаго духа, вѣчно тоскующаго по недостигаемымъ вершинамъ...

Мы закончили краткій обзоръ всѣхъ тѣхъ главнѣйшихъ отраслей гностицизма, свѣдѣнія о которыхъ можно найти у христіанскихъ ерессологовъ II в., — Густина и Иринея. Конечно,

¹⁾ Epiph. *Hær.* XLV.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 13.

здѣсь лишь намѣчены важнѣйшія теченія гностическаго движенія, полное изслѣдованіе котораго является пока непосильной задачей для научной критики, принужденной довольствоваться слишкомъ скудными, отрывочными, искаженными данными. Мы уже видѣли, насколько отсутствіе точныхъ данныхъ затрудняетъ даже опредѣленіе взаимныхъ отношеній разныхъ гностическихъ ученій, степени вліянія одного учителя на другого, и т. п. Всѣ эти вопросы становятся совершенно неразрѣшимыми при попыткѣ уклониться отъ главныхъ путей, проложенныхъ гностическими идеями и углубиться въ дебри менѣе значительныхъ сектъ и ученій. Гностицизмъ далъ мощный толчокъ къ развитію мистическихъ созерцаній, часть которыхъ затерялась въ мелко́мъ сектанствѣ; широкое движеніе, стремившееся заполнить христіанское сознаніе, раздробилось на крупныя, разлилось безчисленными ручейками. Уже у третьяго ересеолога первобытнаго христіанства, — Ипполита, — мы находимъ упоминаніе о нѣкоторыхъ второстепенныхъ ересеученіяхъ, еще неизвѣстныхъ Иринею, и выражавшихъ разнообразныя крайнія проявленія гностической мысли. Такъ, особая секта *докетовъ* (обозначаемыхъ по преимуществу этимъ названіемъ вѣроятно потому, что все бытіе представлялось имъ призрачнымъ, — не-реальнымъ понятіемъ, какъ видусская *Майя*) является въ изложеніи Ипполита философскою школою, изъяснявшею метафизическое опредѣленіе Божества, какъ отвлеченной исходной точки трансцендентальнаго созерцанія (что выражалось въ космогоническомъ символѣ сѣмени смоковницы, дающаго корень, стволъ, вѣтви, листву, плодъ, и вновь сѣмя и т. д.)¹⁾. Другая секта, упоминаемая авторомъ *Философуменъ*, — секта *Элкасаитовъ*, впадала въ грубое шарлатанство и утверждала, что Сынъ Божій, въ образѣ ангела вышиной въ 96 римскихъ миль, являлся основателемъ секты Элкасаю²⁾. Этотъ Элкасай, по традиціи, жилъ въ царствованіе Траяна (98—117) гдѣ-то на Востокѣ, ученіе-же его было принесено въ Римъ нѣкимъ Алквивіадомъ изъ Апамеи

¹⁾ *Philosoph.* VIII, 8—11. Климентъ Александрійскій (*Strom.* VII, 17) связываетъ этихъ докетовъ съ *Гематитами* (*Ἰμαίται*), признававшими въ Иисусѣ Христѣ одну лишь кровь безъ тѣла (т. е. символическую духовную сущность).

²⁾ Имя его пишется разнѣ: *Ἠλκῆς*, *Ἠλκασαί*, *Ἠλκασαῖος*, *Elkai*, *Elchasai* См. *Philosoph.* IX, 13—17; X, 29. *Ephr. Haer.* XIX; XXX, 3, 17; LIII. *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 38. *Theod. Haer. fab. comp.* II, 7, и мн. др. Cf. Hilgenfeld *Nov. Test. ex. can. recerp.*

спрійской и здѣсь дало нѣкоторые ростки: такъ, даже въ IV вѣкѣ какія-то двѣ женщины, родственницы Элкасы, — по имени Мароусъ и Мароана, — были окружены послѣдователями, обожествлявшими ихъ: даже слюна этихъ женщинъ и пыль изъ-подъ ногъ ихъ почитались святынями¹⁾. Элкаситство тѣсно примыкало къ отраслямъ евіонизма, затеряннымъ на Востокѣ за предѣлами вліянія великихъ восточныхъ Церквей; эти мелкія секты процвѣтали на берегахъ Тигра и Евфрата, и часть ихъ дожила почти до нашего времени въ лицѣ сабеевъ, мендантовъ и другихъ малоизвѣстныхъ, странныхъ ученій; одна изъ священныхъ книгъ этихъ сектантовъ сохранилась донинѣ, и эта сабейская *Книга Адама* или *Codex Nazoraicus* является одной изъ интереснѣйшихъ загадокъ апокрифической литературы по странному смѣшенію въ ней разнородныхъ элементовъ²⁾.

Только-что названныя нами евіонейскія и докетическія ученія выражаютъ противоположныя крайности христіанской мистики; то — полюсы, между которыми происходило броженіе гностическихъ идей. Мы не будемъ здѣсь разбираться въ безконечныхъ проявленіяхъ этого броженія, не будемъ пытаться прослѣдить за всѣми отраслями гностицизма, расколовшагося на мелкія секты. Нашъ краткій обзоръ главнѣйшихъ гностическихъ системъ привелъ насъ къ тому моменту, когда гностицизмъ пересталъ быть выраженіемъ жгучаго Богоискательства въ средѣ самого христіанства, и превратился въ ересь, осужденную авторитетомъ Церкви. Мы видѣли, какъ первыя проявленія гностическихъ идей не отдѣлялись отъ общаго мистическаго порыва, созданнаго христіанскимъ благовѣстіемъ, — и какъ съ теченіемъ времени развивалась вражда христіанства церковнаго къ этому свободолобивому теченію мысли, отвергавшему церковный авторитетъ и популярную традицію. Мы прослѣдили, какъ эта вражда перешла въ открытую борьбу и привела къ разрыву между Церковью и гностицизмомъ. На этомъ разрывѣ мы должны завершить наше изслѣдованіе гностическаго движенія, отбывшій отброшеннаго изъ общаго теченія исторіи христіанства.

¹⁾ Epirh. Haer. XIX, 2; LIII, 1.

²⁾ Codex Nazoraicus издавъ впервые въ 1815 г. шведскимъ ученымъ Норбергомъ, и съ тѣхъ поръ неоднократно издавался и подвергался изслѣдованіямъ научной критики.

Церковь побѣдила. Ея усилія 'вырвать' ученіе Христа изъ замкнутыхъ кружковъ посвященныхъ и сдѣлать его достояніемъ широкихъ народныхъ массъ увѣнчались успѣхомъ. Христіанство уже не тайный союзъ созерцателей, гнушающихся общенія съ толпой, а великая міровая религія, подѣ сънью которой есть мѣсто и дѣтски-наивной вѣрѣ простолюдина, и смиренному исканію утѣшенія для слабаго, страждущаго человѣчества. Уже недалеко то время, когда смиреніе и дѣтская покорность будутъ считаться лучшими путями къ достиженію Царствія Божіяго, того Царствія Божіяго, въ которомъ гностики хотѣли видѣть высшее озареніе, доступное человѣческому духу, и навѣки сокрытое отъ слабаго и оскверненнаго мышленія. Христіанство отнынѣ пойдетъ по пути медленнаго приноровленія и приспособленія своихъ идеаловъ къ земной жизни; Церковь приложитъ всѣ старанія къ устройству на землѣ подобія Царствія Божіяго, и призоветъ къ нему все человѣческое стадо. Уже не можетъ быть ни сліянія, ни примиренія этого церковнаго христіанства съ гностицизмомъ, мечтавшимъ объ охранѣ откровенія Христова отъ непосвященныхъ, отрицавшимъ даже пользу открытаго исповѣданія своихъ религіозныхъ убѣжденій передъ лицомъ враговъ или равнодушныхъ.

Но намъ, отдаленнымъ свидѣтелямъ этой борьбы, должно быть ясно, что гностицизмъ былъ не случайнымъ и временнымъ явленіемъ въ исторіи христіанства, а выраженіемъ глубокихъ и никогда не забытыхъ запросовъ христіанскаго сознанія. Оттого его роль въ исторической эволюціи христіанства отнюдь не ограничивается догматическими преніями, попытками выясненія трансцендентальной Истины. Нельзя забывать, что гностики положили начало критическому разбору текстовъ христіанской письменности, что благодаря имъ создалась идея канона, необходимаго для охраненія христіанской традиціи отъ позднѣйшихъ подлоговъ. Нельзя забывать, что гностическія мечтанія вдохновили христіанскую символику, научили окутывать глубочайшія религіозныя идеи поэзією величественныхъ образовъ. Нельзя забывать, что гностическія созерцанія увлекли христіанское мышленіе на недосыгаемыя вершины, къ источникамъ свѣта, озаряющаго благороднѣйшіе порывы философскаго ума.

Въ этомъ смыслѣ гностики способствовали созданію изъ христіанства міровой религіи. Но сами они ее бы не создали,

ибо слишкомъ были они далеки отъ приноровленія къ массамъ, слишкомъ была имъ чужда идея земнаго Царствія Божіяго, подготовляющаго къ Царству небесному. Слово Христа о «царствіи не отъ міра сего» никогда не было усвоено съ такой убѣжденностью, какъ именно въ этихъ кружкахъ, безразлично сторонившихся жизни и ея интересовъ, ея запросовъ и потребностей. И нынѣ мы знаемъ, что эти гордые мечтатели не ошибались въ своемъ пренебреженіи къ внѣшнимъ формамъ религіозной жизни, въ своемъ отрицаніи связи между законами морали и религіознымъ порывомъ къ духовному совершенствованію. Исторія человѣческой культуры за послѣдніе вѣка доказала, что этическія начала легко отдѣляются отъ религіознаго убѣжденія и не нуждаются въ санкціи Божества; обиходная мораль упрочищается достаточно твердо и на условныхъ понятіяхъ общественности. А идея «всемірнаго братства» никогда такъ глубоко не проникала въ массы, какъ именно теперь, когда она оторвалась отъ Церкви и слилась съ утопіями социалистовъ, когда толпа уже не направляетъ взоры ввысь и не помышляетъ о посмертномъ воздаяніи, а напрягаетъ всѣ усилія къ созданію рая въ этомъ мірѣ. Въ этихъ утопіяхъ, конечно, ничего общаго нѣтъ съ былыми грѣзами Церкви о всемірномъ братствѣ во Христѣ, о «единомъ стадѣ и единомъ Пастырѣ». Но онѣ доказываютъ несовмѣстимость стаднаго начала съ религіознымъ порывомъ къ Богоискательству. Церковь обратила свой призывъ къ широкимъ массамъ народнымъ, и онѣ пришли къ ней, ища утѣшенія и поддержки въ жизненной борьбѣ,—но внесли съ собою житейскіе интересы, которымъ не должно было быть мѣста внутри священной ограды. И церковная святыня, раскрывшаяся передъ непосвященными, не могла даже удовлетворить ихъ запросовъ и грубыхъ вождельній толпы: у подножія алтарей остались разбитыя души, ищущія утѣшенія, но отъ нихъ отошли искатели счастья, борцы за земные идеалы. Въ этомъ явленіи—оправданіе гностиковъ и ихъ безразличнаго отношенія къ толпѣ, ихъ нежеланія раскрывать тайны Откровенія Христова не только передъ тупой массой людей матеріальныхъ, но даже передъ людьми *психическими*, уже познавшими стремленіе къ Божественной Правдѣ. Лишь *тевматики*, стоящіе у преддверія Царства Духа, могли выѣстить ученіе о Божественномъ озареніи, исключаящемъ всякую мысль о личномъ удовлетвореніи даже при сліяніи съ Божествомъ, ибо это сліяніе возможно

только видъ граней индивидуальности, оно возможно не для каждаго человѣческаго сознанія въ отдѣльности, а для всей Духовной Сущности, заключенной въ матеріальномъ мірѣ и возвращающейся наконецъ къ своему Источнику.

Эти идеи чужды современному міросозерцанію, рѣшающему загадку жизни и смерти въ видѣ переживанія индивидуальности послѣ разрушенія тѣла, или-же въ видѣ абсолютнаго небытія.... Но онѣ когда-то вдохновляли религиозное мышленіе, онѣ свидѣтельствовали о стихійномъ порывѣ къ Неизвѣстной Вѣчности и о жуткомъ сознаніи единенія съ Невѣдомымъ. Никогда человѣческая мысль не погружалась такъ смѣло въ бездну міровой тайны, никогда въ человѣческихъ сердцахъ не раздавался такъ громко призывъ къ Вѣчности, какъ къ родной стихіи, призывъ, въ наше время выраженный вскользь однимъ чуткимъ мыслителемъ:

Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!.....

Мы далеко отвлеклись отъ нашего историческаго изслѣдованія. Гностицизмъ — тотъ сказочный, волшебный лѣсъ, изъ котораго зачарованный путникъ не можетъ пайти выхода, а найдя его вѣчно озирается назадъ съ тоской. Но мы должны теперь вновь выйти на большую дорогу; намъ надлежитъ вернуться къ моменту разрыва Церкви съ гностическими идеями, и намѣтить вкратцѣ судьбу этихъ идей и вліяніе ихъ на дальнейшую эволюцію христіанскаго сознанія.

IV.

Обзоръ гностическихъ теченій въ христіанствѣ отвлекъ наше вниманіе отъ главнаго русла его, и мы еще не коснулись тѣхъ вѣяній и вліяній, которыми создавалась твердыня церковной власти, одержавшая наконецъ побѣду надъ всѣми враждебными ей идеями. Занявшись разсмотрѣніемъ ученій гностическихъ мыслителей, мы до сихъ поръ удѣляли мало вниманія пастырямъ Церкви, личнымъ обаяніемъ и престижемъ которыхъ укрѣплялся церковный авторитетъ. Мы до сихъ поръ упоминали только объ апологетахъ, защищавшихъ христіанство передъ лицомъ языческаго міра, и объ ересеологахъ, опровергавшихъ негодныя съ церковной точки зрѣнія ученія. Но краткій нашъ обзоръ гностическаго движенія долженъ завершиться упоминаніемъ о великихъ предстоятеляхъ Церкви, носителяхъ идеи духовнаго авторитета и дисциплины. Мы уже знаемъ, что именно іерархическое начало, получившее уже съ первыхъ десятилѣтій христіанской исторіи неслыханное развитіе, стало несокрушимымъ оплотомъ Церкви противъ усилій гностическихъ мыслителей создать изъ христіанства таинственное братство посвященныхъ. Тѣ самые уцѣлѣвшіе памятники первобытной христіанской письменности, въ которыхъ сохранились свѣдѣнія о борьбѣ противъ гностическихъ умозрѣній, являются древнѣйшими свидѣтельствами о развитіи и укрѣпленіи епископской власти, призванной создать мировую религію. Къ срединѣ II вѣка эта власть была настолько твердо установлена, что дальнѣйшее выясненіе христіанской догматики уже сосредоточивалось исключительно въ рукахъ епископовъ, являвшихся не только руководителями, но и единственными выразителями мнѣній своихъ пасомыхъ. Ихъ роль въ жизни христіанскихъ общинъ была настолько велика, что даже высшія событія общественной жизни

запечатлѣвались въ христіанскомъ сознаніи въ связи съ именемъ предстоятеля общины: всякое событіе приурочивалось къ епископству того или другого мѣстнаго пастыря Церкви, и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ упоминалось имя царствовавшего императора, или консуловъ соотвѣтствующаго года. Замѣтимъ кстатѣ, что это обстоятельство не мало затрудняетъ возстановленіе хронологической послѣдовательности событій въ исторіи древняго христіанства.

Въ большинствѣ, а можетъ быть и во всѣхъ христіанскихъ общинахъ велись списки мѣстныхъ епископовъ, но, къ сожалѣнію, эти списки до насъ не дошли. Церковная традиція сохранила имена первыхъ епископовъ общинъ, основанныхъ Апостолами въ главнѣйшихъ центрахъ древняго міра: мы знаемъ, что во главѣ Іерусалимской общины стоялъ сперва Іаковъ братъ Господень, что Апостолу Петру приписывалось рукоположеніе Еводія первымъ епископомъ Антиохіи и затѣмъ Ліна—первымъ епископомъ Рима, что Александрійская Церковь вела счетъ своихъ епископовъ отъ Аніана, поставленнаго Апостоломъ Маркомъ. Но имена первыхъ предстоятелей Церквей лаодикійской, пергамской, оіатирской, смирнской и другихъ древнѣйшихъ христіанскихъ общинъ навсегда утеряны, или-же сохранились въ позднѣйшихъ легендахъ, не выдерживающихъ исторической критики; исчезли и всякіе достовѣрные слѣды дѣятельности безвѣстныхъ проповѣдниковъ, пронесшихъ въ короткое время христіанское благовѣстіе отъ края до края римской державы. Въ перечисленныхъ нами главнѣйшихъ Церквяхъ,—Іерусалимской, Римской, Антиохійской, Александрійской,—сохранились списки епископовъ, но лишь въ позднѣйшихъ редакціяхъ, и безъ свѣдѣній о дѣятельности и заслугахъ этихъ первыхъ церковныхъ іерарховъ. Такъ, личность перваго римскаго епископа, Ліна, и преемника его Апенклета не выходятъ изъ области историческихъ загадокъ, и намъ ничего неизвѣстно о заслугахъ этихъ предстоятелей Церкви и о трудахъ ихъ на Христовой нивѣ. Зато въ церковной традиціи отведено особое почетное мѣсто третьему епископу римскому, Клименту, имя котораго осталось въ ореолѣ славы и всеобщаго уваженія. Климентъ занималъ римскую кафедру приблизительно въ 90-хъ гг. I вѣка и увѣнчалъ свою жизнь мученичествомъ въ тяжелой ссылкѣ¹⁾). Быть

¹⁾ Въ Херсонесѣ Таврическомъ, откуда мощи его были перевезены въ Римъ свв. Кирилломъ и Меодіемъ. Православная Церковь празднуетъ память св. Климента Римскаго 25 ноября.

можетъ, мало святыхъ христіанской Церкви пользовались издавна такой популярностью, какъ Климентъ, въ честь котораго съ древнѣйшихъ временъ сооружались храмы. Мы уже знаемъ, что съ именемъ его былъ связанъ цѣлый цикл апокрифической литературы, изображавшей его ученикомъ и неразлучнымъ спутникомъ апостола Петра¹⁾; ему же приписывалось составленіе перваго сборника «Постановленій апостольскихъ». Но наибольшее значеніе въ исторіи древне-христіанской литературы принадлежитъ Клименту, какъ автору вполне достовернаго посланія къ Коринѣской Церкви, дающаго намъ прекрасный образецъ пастырскаго наставленія и попеченія о стадѣ Христовомъ. Это посланіе пользовалось такимъ уваженіемъ, что оно включалось иногда въ число священныхъ книгъ новозавѣтнаго канона и сохранилось донинѣ въ нѣкоторыхъ древнихъ рукописныхъ кодексахъ Библии.

Современникомъ Климента былъ другой яркій свѣточъ христіанства на Востоцѣ, преемникъ Еводія на епископской кафедрѣ въ Антиохіи, св. Игнатій, названный *Боготосцемъ* (θεοφόρος) за пламенную ревность къ Христову служенію. Церковная традиція считаетъ Игнатія ученикомъ апостола Іоанна; въ числѣ преданій, слетенныхъ вокругъ его имени, находится и указаніе на то, что Игнатій былъ тѣмъ самымъ ребенкомъ, котораго Іисусъ Христосъ поставилъ среди своихъ учениковъ со словами: «иже смиритсѣ, яко отроча сіе, той есть болѣе во Царствіи небеснѣмъ»²⁾. Весь христіанскій міръ былъ подъ обаяніемъ великаго антиохійскаго пастыря; когда надъ нимъ былъ произнесенъ смертный приговоръ за мужественное исповѣданіе вѣры передъ гонителями, и онъ былъ увезенъ изъ Антиохіи въ Римъ для преданія казни, по всему пути его стекались толпы вѣрующихъ, жаждавшихъ взглянуть на знаменитаго предстоятеля Церкви. Во время этого долгаго и тягостнаго пути Игнатій написалъ нѣсколько посланій разнымъ христіанскимъ общинамъ, и документы эти, отчасти сохранившіеся донинѣ, относятся къ числу наиболѣе цѣнныхъ остатковъ древне-христіанской литературы. Въ посланіи къ вѣрующимъ Римской общины Игнатій предостерегалъ отъ какихъ-бы то ни было попытокъ избавить его отъ грозившей ему казни, и жажда мученичества за Хри-

¹⁾ См. выше, стр. 99.

²⁾ Матт. XVIII, 1—6. Марк. IX, 33—37. Лук. IX, 46—48.

ста нашла здѣсь безсмертныя выраженія: «Живой пишу вамъ, горя желаніемъ умереть... Моя любовь распята, и нѣтъ во мнѣ огня любви къ матеріи, но вода живая внутри меня вызываетъ: иди къ Отцу!.. Не хочу болѣе жить, какъ человѣкъ... Хлѣба Божіяго желаю, хлѣба небеснаго... и питія Божіяго, — крови Его... Я — Божія пшеница, — да измелютъ меня зубы звѣрей, дабы я содѣлался чистымъ хлѣбомъ Христовымъ...» ¹⁾ Желаніе Игнатія исполнилось: по прибытіи въ Римъ онъ былъ преданъ лютой казни въ амфитеатрѣ (вѣроятно въ недавно отстроенномъ Колизеѣ) подъ зубами хищныхъ звѣрей. Точное время его мученической смерти опредѣлить трудно; ее можно лишь приблизительно отнести къ послѣднимъ годамъ царствованія Траяна ²⁾.

Другимъ столпомъ Церкви II вѣка былъ св. Поликарпъ, епископъ Смирнскій, о которомъ мы уже упоминали въ связи съ его столкновеніемъ съ Маркіономъ ³⁾. Поликарпъ былъ личнымъ ученикомъ Апостола Іоанна, и съ его именемъ даже связанъ трогательный разсказъ, сохраненный въ апокрифическихъ «Дѣяніяхъ Іоанна» ⁴⁾ и рисующій заботливость и рвеніе великаго Апостола къ спасенію души юноши, обращеннаго имъ въ христіанство. Юноша этотъ, порученный Апостоломъ особому попеченію мѣстнаго смирискаго епископа, подпалъ подъ разныя скверныя вліянія, впалъ въ пороки и, наконецъ, оказался во главѣ разбойничьей шайки; Апостолъ Іоаннъ, узнавъ отъ смирискаго епископа, что юноша погибъ для Церкви и для Бога, сильно опечалился и самъ отправился разыскивать заблудшую овцу; послѣ долгаго пути и многихъ трудовъ ему удалось добраться до мѣста нахожденія разбойничьей шайки и ея предводителя, но послѣдній, узнавъ апостола, въ ужасѣ и смятеніи обратился въ бѣгство. Іоаннъ погнался за нимъ, забывъ о своемъ преклонномъ возрастѣ, думая лишь о спасеніи погибшей души, за которую предлагалъ отдать свою; онъ на колѣняхъ умолялъ юношу вернуться и покаяться въ грѣхахъ, возлагая

¹⁾ Ignat. *Ad. Rom.* (Petr. apost. opera). Посланія Игнатія многократно изданы и въ отдѣльныхъ сборникахъ, и въ общихъ изданіяхъ твореній «мужей апостольскихъ» (patres apostolici). На русскомъ языкѣ существуетъ переводъ прот. Преображенскаго (*Писанія мужей апостольскихъ*, Спб. 1895 г.).

²⁾ Ок. 115 г., по наиболѣе достовѣрнымъ вычисленіямъ. Православная Церковь празднуетъ память св. Игнатія Богоносца 20 декабря.

³⁾ См. выше, стр. 357.

⁴⁾ См. также у Клим. Алекс. *Quis dices salv.* XII, и у Евсевія. *Hist. Eccl.* III, 23.

упованіе на милосердіе Божіе. Побѣжденный этою настойчивостью, юноша внялъ наконецъ увѣщаніямъ своего духовнаго отца, послѣдовалъ за нимъ, загладилъ всѣ свои грѣхи усердною молитвою и подвигами христіанской любви и аскетизма, и подъ руководствомъ великаго Апостола сталъ украшеніемъ Церкви. Героемъ этой легенды былъ, по преданію, именно Поликарпъ, впоследствии возведенный въ санъ епископа смирнскаго.

Въ теченіе долгаго своего управленія Смирнскою Церковью, Поликарпъ былъ неутомимымъ борцомъ за христіанскіе идеалы, ревностнымъ хранителемъ апостольскихъ традицій, неугасимымъ свѣточемъ духовной радости и мира. На Востокъ его имя пользовалось несравненнымъ обаяніемъ, къ голосу его прислушивался весь христіанскій міръ. Болѣе двухсотъ лѣтъ послѣ его кончины сохранялась память о немъ, какъ о «вождѣ всей Азіи»¹⁾, т. е. всѣхъ азійскихъ Церквей, и дѣйствительно Смирнскій епископъ, пылавшій апостольскимъ рвеніемъ къ труду на Христовой нивѣ, являлся достойнымъ преемникомъ великаго Іоанна и поддерживалъ славный престижъ церквей Малой Азіи, — древнѣйшаго очага христіанства. Главныя усилія Поликарпа были направлены къ поддержанію мира среди всѣхъ Церквей, и съ этой цѣлью онъ еще въ глубокой старости ѣздилъ въ Римъ для умиротворенія раздоровъ по вопросу, волновавшему тогда все христіанство Востока и Запада, о времени празднованія Пасхи. Назрѣвавшій тогда конфликтъ былъ устраненъ именно благодаря вмѣшательству великаго Смирнскаго епископа, и усиліями его былъ сохраненъ въ Церкви миръ. Четверть вѣка спустя, когда вопросъ о Пасхѣ вспыхнулъ съ новой силой, миролюбивое разрѣшеніе его было достигнуто, главнымъ образомъ, благодаря сохранявшимся въ памяти увѣщаніямъ и примѣру св. Поликарпа, къ тому времени уже увѣнчанному свою долгую и многоплодную жизненную дѣятельность мученическою смертію. Вскорѣ послѣ поѣздки его въ Римъ, въ Смирнѣ началось гоненіе на христіанъ; Поликарпъ отдалъ себя въ руки гонителей и былъ сожженъ на кострѣ, въ 155 г. Мученическая кончина его была описана въ особомъ посланіи Смирнской Церкви къ другимъ Церквамъ, сохраненномъ для насъ въ *Церковной Исторіи* Евсевія²⁾. Обаяніе Поликарпова имени

¹⁾ «Totius Asiae episcopus princeps fuit...» Hieron. *De vir. inl.* XVII.

²⁾ *Hist. Eccl.* IV, 15. Память св. Поликарпа Смирнскаго празднуется Православною Церковью 23 февраля.

долго сіяло яркимъ блескомъ въ христіанскомъ мірѣ. Ученикомъ Смирнскаго святителя былъ Ириней Ліонскій, сохранившій до конца жизни нѣжную преданность памяти своего учителя¹⁾.

Къ числу наиболѣе славныхъ пастырей Церкви II вѣка принадлежалъ и Діонисій, епископъ Кориноській, ревностный поборникъ церковнаго авторитета. Точныя даты его жизни и пастырскаго служенія опредѣлить невозможно, но тотъ фактъ, что онъ былъ въ перепискѣ съ римскимъ епископомъ Сотеромъ, занимавшимъ римскую кафедру приблизительно съ 165 по 173 г., позволяетъ отнести епископство Діонисія къ 60-мъ и 70-мъ гг. II вѣка. Сохранившійся отрывокъ изъ этой переписки Діонисія съ Сотеромъ даетъ намъ яркій образецъ братскихъ сношеній и любви между Церквями: въ немъ восхваляется обычай Римской Церкви, какъ наиболѣе богатой изъ всѣхъ христіанскихъ общинъ, посылать денежныя пожертвованія въ менѣе состоятельныя общины, для оказанія помощи бѣднымъ и каторжанамъ, томившимся въ рудникахъ за исповѣданіе вѣры²⁾.

Современниками Діонисія были великіе Отцы Церкви Восточной: Сагарисъ, еп. Лаодикійскій († ок. 167 г.), Мелитонъ Сардійскій, Аполлинарій Іерапольскій; о двухъ послѣднихъ мы уже упоминали при обзорѣ апологетической литературы. Вторая половина II вѣка выдвинула вообще столько блестящихъ пастырей Церкви, что даже простое перечисленіе ихъ не представляется возможнымъ; на звѣздномъ небѣ христіанской жизни сіяли многія яркія свѣтила, озарявшія міръ лучами несравненнаго престожа и моральнаго авторитета. Борьба вокругъ гностическихъ идей, угрожавшихъ самому существованію церковной организаціи, способствовала выдѣленію этого ряда іерарховъ, стоявшихъ на стражѣ идеѣ церковной дисциплины, оберегавшихъ стадо «малыхъ сихъ» отъ пренебреженія одинокихъ мыслителей и борцовъ за высшее посвященіе, недоступное толпѣ. Но это усиленіе іерархическаго начала, какъ мы уже отмѣтили, было вызвано и усложненіемъ отношеній христіанства къ внѣшнему міру и общественнымъ условіямъ. Христіанскія общины уже заполняли весь древній міръ; толны вѣрующихъ нуждались въ руководствѣ своихъ пастырей для выясненія ежечасно

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* III, III, 4. *Euseb. Hist. Eccl.* V, 20.

²⁾ *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 23.

возникавшихъ жизненныхъ вопросовъ; потребность въ легализаціи христіанскаго культа для свободнаго отправленія Богослуженія выдвигала необходимость признанія церковной организаціи со стороны гражданскихъ властей, а послѣднія, въ свою очередь, считались только съ представителями общинъ и тѣмъ усиливали ихъ авторитетъ. Такимъ образомъ, всѣ внѣшнія и внутреннія условія развитія христіанскихъ общинъ приводили къ неизбежному упроченію епископской власти. Но эта эволюція могла совершиться такъ быстро именно потому, что среди представителей іерархическаго начала находились вдохновенные носители всѣхъ христіанскихъ идеаловъ, истинные пастыри, достойные блюсти стадо Христово. Такіе іерархи, какъ Игнатій Богоносецъ или Поликарпъ Смирнскій, являлись живыми образцами духовнаго совершенства, знавшаго радости экстаза, но умѣвшаго подчиняться идеѣ церковнаго порядка и дисциплины,—и подобные примѣры способствовали, не менѣе бытовыхъ условій, выѣдренію въ христіанскомъ сознаніи понятія объ авторитетѣ и власти епископа. И со второй половины II вѣка мы видимъ окончательную кристаллизацію этого понятія, доставившаго Церкви побѣду надъ самостоятельными теченіями гностическаго христіанства.

Но влияніе этого вновь закрѣпленнаго церковнаго авторитета не ограничивалось борьбой съ гностицизмомъ. Оно было направлено въ такой-же мѣрѣ и къ поддержанію порядка среди чадъ Церкви, къ устраненію внутреннихъ несогласій, къ подавленію мятежныхъ исканій. Церковь едва только выяснила свое отрицательное отношеніе къ гностицизму и вынесла осужденіе его главарямъ, какъ вниманіе ея было поглощено новымъ броженіемъ въ средѣ общинъ, вѣрныхъ церковной традиціи: броженіе это касалось всѣхъ основныхъ вопросовъ христіанскаго міросозерцанія и доказывало, насколько расплывчаты были еще грани христіанской догматики и христіанской этики. Движеніе, о которомъ идетъ рѣчь, было въ тѣсной связи съ гностицизмомъ, но въ отличіе отъ него охватывало лишь церковныя общины, не увлекало вѣрующихъ въ ряды отколовшихся отъ Церкви мыслителей, и поэтому оставалось явленіемъ внутренней жизни Церкви, хотя и затрагивало всѣ глубочайшіе вопросы религіознаго сознанія. Это движеніе получило названіе *монтанизма* по имени своего основателя; оно настолько харак-

терно для обрисовки состоянія христіанскаго міра въ концѣ II в., что на немъ стоить остановиться¹⁾).

Монтанизмъ возникъ въ Малоазійской области Мизіи, поспывшей также названіе Катафрігии по имени сопредѣльной области Фригии: монтанистовъ поэтому именovali также *катафригіанами*. Въ этомъ отдаленномъ краю, гдѣ живы еще были старыя оргіастическія культы, въ незначительномъ и дотоли не вѣдомомъ мѣстечкѣ Ардабавѣ, выступилъ съ проповѣдью религіознаго экстаза, въ 50-хъ г.г. II вѣка, нѣкій Монтанъ (*Μοντανός*, Montanus), новообращенный христіанинъ, ранѣе бывший жрецомъ «Великой Матери» и подвергшійся необходимому для этого званія искалѣченію²⁾). Принявъ крещеніе, Монтанъ внесъ въ свое новое христіанское міросозерцаніе мистическую экзальтацію своей прежней религіи. Проповѣдуя строжайшій аскетизмъ, онъ осуждалъ, подобно энкратитамъ, всякую снисходительность къ немощи плоти, и негодовалъ также на всякое признаніе мірскаго элемента въ христіанской жизни. Монтанъ хотѣлъ воскресить въ христіанствѣ прежній пылъ, былую радость неземнаго экстаза; онъ хотѣлъ остановить неизбѣжную историческую эволюцію и вернуться назадъ къ тому времени, когда первые ученики апостольскіе съ восторженнымъ трепетомъ ожидали осуществленія предсказаній о близкой кончинѣ міра. Мы знаемъ, что въ первобытныхъ христіанскихъ общинахъ это состояніе экстаза и отчужденія отъ всякихъ земныхъ интересовъ поддерживалось именно постояннымъ ожиданіемъ пришествія Сына Божіяго во славу, для полнаго расторженія узъ плоти и суда надъ міромъ; мы знаемъ также, что по мѣрѣ того, какъ сходили въ могилу первые носители христіанскаго благовѣстія, эта идея заволакивалась туманомъ и перестала наконецъ занимать христіанское мышленіе, — что Церкви пришлось считаться съ продолженіемъ земнаго существованія и приступить къ работѣ условій этого существованія, къ приспособленію недостижимыхъ христіанскихъ идеаловъ къ житейскимъ нуждамъ. Въ

¹⁾ Главнѣйшіе источники данныхъ о монтанизмѣ: Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 27; V, 3, 14—19. *Philosoph.* VIII, 19; X, 25—26. Epiph. *Haer.* XLVIII; XLIX. Theod. *Haer. fab. comp.* III, 2. Philastr. *de haer.* c. XLIX. *Praedest.* 26—27. Ps. Tertull. c. 21. August. *de haer.* 26—27. Cyr. Hieros. *Catech.* XVI, 8. Tertull. *passim*. Hieron. *De vir. inl.* XI, LIII. *Ep.* 41 ad Marcell. и многократно, и мн. др.

²⁾ Hieron. *ep.* 41: «abscisus et semivir»...

этой уступкѣ требованіямъ жизни лежалъ смыслъ всей эволюціи христіанства, созидавшей на долгіе вѣка крѣпкую и жизнеспособную церковную организацію. Но съ этой естественной эволюціей не хотѣлъ считаться Монтанъ, бросавшій Церкви упрекъ въ охлажденіи вѣры, въ забвеніи бывшихъ идеаловъ. Въ своей попыткѣ воспламенить вновь сердца страстной проповѣдью и возродить невозвратимое прошлое, Монтану пришлось опереться все на ту-же идею, безъ которой толпѣ недоступенъ порывъ къ отрѣшенію отъ всего мірскаго, — на идею близости кончины міра и упраздненія земнаго бытія. Монтанъ огненными словами предвѣщалъ наступленіе страшнаго дня суднаго. Ему чудилось, что весь міръ, недавно просвѣтленный Христовымъ Откровеніемъ, уже вновь забылся въ тяжелой дремотѣ плотскаго ослѣпленія. «Человѣкъ спитъ, а я бдящій!» — восклицалъ онъ¹⁾, въ болѣзненномъ ощущеніи своего призванія разбудить этотъ погрязшій въ матеріи міръ и заставить его вновь встрепенуться въ ожиданіи неминуемо-близкаго, грознаго конца. Не только самъ Монтанъ, но и послѣдователи его, въ особенности двѣ женщины, — Прискилла и Максимилла, — были объаты пророческимъ духомъ и, находясь въ состояніи постоянного экстаза, возвѣщали о грядущемъ концѣ мірскаго бытія и о необходимости полнаго очищенія отъ плотской скверны. Ихъ проорицанія производили неотразимое впечатлѣніе на вѣрующихъ, толпившихся вокругъ новоявленныхъ пророковъ. Во Фригіи и сопредѣльныхъ ей областяхъ, среди населенія, вообще склоннаго къ религіозной экзальтаціи, успѣхъ монтанизма былъ подавляющій. Незначительные городки Минзія, — Пепуза и Тиміумъ, — оказались центрами мистическаго движенія, граничавшаго съ настоящей эпидеміей религіознаго помѣшательства; здѣсь прекратилась всякая обыденная жизнь, земные интересы и нужды были преданы забвенію, супружескія узы расторгались по взаимному соглашенію, вѣрующіе безъ различія пола и возраста предавались мистическимъ созерцаніямъ, въ упоеніи религіознаго экстаза, усиленнаго до болѣзненности послѣдствіями крайняго аскетизма.

Вскорѣ волна этого восторженнаго мистицизма разлилась по всему христіанству, охватила всю Малую Азію, Сирію, Египетъ, проникла въ Римъ, въ африканскія Церкви, въ далекую Гал-

¹⁾ Epiaph. Haer. XLVIII, 4.

лію. Центромъ монтанистскаго движенія оставался попрежнему городокъ Пепуза, получившій значеніе и даже наименованіе «новаго Іерусалима»; толчокъ, даваемый здѣсь религіозному сознанію, ощущался во всемъ христіанскомъ мірѣ, всюду вызывая броженіе умовъ и мистическую экзальтацію. Въ этомъ движеніи не было ничего спеціально-еретическаго, — хотя нѣкоторые церковные писатели утверждали, будто Монтанъ самъ себя называлъ Параклетомъ, т. е. Духомъ Святымъ, посланнымъ для завершенія Откровенія и для окончательнаго одухотворенія вѣрующихъ, согласно евангельскому обѣтованію¹⁾. Обвиненіе это не соотвѣтствовало дѣйствительности: общій характеръ проповѣди Монтана и его пророчицъ скорѣе позволитъ думать, что они сами себя признавали лишь «избранными сосудами» и носителями даровъ Духа Святаго, облеченными особою пророческою миссіею. Но и въ этомъ видѣ ихъ выступленіе и вызванная ими экзальтація представляли для Церкви опасность, которую не замедлили прозрѣть защитники церковнаго авторитета. Монтанистское движеніе по существу подрывало устои этого авторитета: оно противорѣчило тому понятію о неизблемой власти Церкви и іерархической организаціи, которое въ срединѣ II вѣка уже начало выдвигаться въ качествѣ непреложнаго критерія христіанской жизни. Монтанистскія грезы были неприемлемы для Церкви потому, что онѣ являлись послѣ періода напряженной борьбы съ гностицизмомъ, и Церковь, охраняя свой авторитетъ, должна была опасаться мистическихъ идей, вновь возбуждавшихъ вопросъ о безграничной духовной свободѣ, о непосредственномъ изліяніи Божественной благодати на особыхъ избранниковъ, помимо іерархическаго начала и внѣ всякой церковной дисциплины.

Обличая Церковь за охлажденіе въ ней религіознаго пыла, порицая ея снисхожденіе къ земнымъ потребностямъ, Монтанъ заявлялъ, что церковное христіанство оскудѣло и въ немъ пзсякъ источникъ благодати и даровъ Духа Святаго; онъ сѣтовалъ на то, что чада Церкви уже не сподоблялись дара исцѣленія недугующихъ и дара пророчества, бывшихъ удѣломъ всѣхъ вѣрующихъ въ апостольскія времена. Проявленіе дара пророчества среди экзальтированнаго населенія Пепузы должно было, по мнѣнію Монтана, служить доказательствомъ особой

¹⁾ *Іоан.* XIV, 26; XV, 26; XVI, 7—14.

благодати, влившейся на его послѣдователей и содѣлавшей ихъ достойными преемниками апостоловъ. Монтанисты считали пророческій даръ единственнымъ истиннымъ признакомъ апостольскаго преемства; ссылаясь на нѣкоторые евангельскіе тексты, они доказывали, что пророчества не должны оскудѣвать въ христіанствѣ до самаго конца міра. Поэтому Максимилла, пережившая Прискиллу и самого Монтана, въ послѣдствіе утверждала, что послѣ нея не будетъ больше пророковъ, въ виду окончательнаго наступленія послѣднихъ дней міра. Монтанисты полагали, что пророческій даръ передавался преемственно и былъ ими полученъ отъ нѣкоего Кюдрата и Амміи, пророчицы филиладельфійской, въ свою очередь получившихъ этотъ даръ отъ четырехъ пророчицъ—дочерей апостола Филиппа²⁾ и другихъ пророковъ апостольскаго времени.

Всѣ эти утвержденія были равносильны отрицанію церковнаго авторитета и іерархіи. Устои Церкви покоились на традиціи апостольскаго преемства, передаваемого пастырями Церкви черезъ рукоположеніе, и это понятіе о высокомъ значеніи іерархическаго посвященія въ рассматриваемое нами время вышло въ окончательную форму. Этому понятію нынѣ противопоставлялась монтанистская идея объ особомъ преемствѣ пророческаго дара, знаменующаго высшую степень благодати. Церковныя власти не могли оставить подобное утвержденіе безъ вниманія и возбудили въ свою очередь вопросъ о незаконности и лживости монтанистскихъ пророчествъ.

Мы уже замѣтили, что съ догматической стороны эти пророчества не могли считаться еретическими. Въ нихъ только возвѣщалась близость кончины міра, и эти прорицанія облакались въ форму обычной апокалиптической литературы, съ ся страстнымъ обличительнымъ тономъ и съ нагроможденіемъ мрачныхъ образовъ; они не могли на себя навлечь прямого осужденія со стороны Церкви, уже допустившей и даже принявшей въ богослужебный обиходъ нѣсколько образцовъ подобной литера-

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 17. О дочеряхъ Филиппа и ихъ пророчествахъ упоминается въ *Дьяніяхъ* (XXI, 9); о нихъ говорятъ и многіе писатели христіанской древности. Поликратъ Ефесскій въ письмѣ къ римскому епископу Виктору (ок. 190 г.), гоня о великихъ свѣтилахъ Азійскихъ Церквей, называетъ Филиппа и его дочерей раньше Апостола Іоанна (Euseb. *Hist. Eccl.* III, 31). Евсевій сохранилъ памъ свѣдѣніе о томъ, что эти знаменитыя пророчицы скончались при немъ. Траянъ въ Іерусолѣ и тамъ-же были погребены (Ср. *Hist. Eccl.* III, 39).

туры. Оставался вопросъ о томъ, насколько прорицанія Монтана, Прискиллы или Максимиллы заслуживали довѣрія и могли быть признаны боговдохновенными; вопросъ этотъ представлялся тѣмъ болѣе важнымъ, что монтанисты добивались включенія своихъ пророчествъ въ канонъ священныхъ книгъ. Однако рѣшеніе Церкви по этому вопросу было вынесено далеко не сразу и не единогласно.

Повидимому, представители Церкви прибѣгали неоднократно къ совѣщаніямъ для выясненія своихъ мнѣній по этому дѣлу. Такъ, мы имѣемъ свѣдѣнія о соборѣ 26 епископовъ въ Іераполѣ (въ 70-хъ г.г. II в.), подъ предѣлательствомъ знаменитаго Аннолинарія Іерапольскаго, и это собраніе церковныхъ авторитетовъ высказалось противъ катафригійскихъ пророковъ. Но такія осужденія носили мѣстный характеръ и далеко не выражали общаго мнѣнія Церкви. Мы не имѣемъ указаній на сколько-нибудь рѣшительное обличеніе самого Монтана, на попытки отлученія его отъ Церкви и т. п. Нѣкоторые епископы придерживались рѣзко-отрицательной точки зрѣнія, признавали, что монтанистскія пророчества не только не внушены Духомъ Святымъ, но даже исходятъ отъ духа зла и лжи. Сотасъ, епископъ Анхіальскій¹⁾, пытался даже изгнать «нечистаго духа» изъ Прискиллы, но былъ удержанъ приверженцами пророчицы²⁾; тѣмъ-же кончилась аналогичная попытка Зотика, еп. Команскаго, изгнать «бѣса» изъ Максимиллы³⁾. Но наряду съ этимъ другіе пастыри Церкви воздерживались отъ прямого отрицанія монтанизма или даже выражали ему сочувствіе. Римскій епископъ Сотеръ (прибл. 167 — 175) высказался противъ монтанистскихъ пророчествъ, но преемника его Элеверія (прибл. 175—189) пришлось отговаривать отъ открытаго признанія ихъ⁴⁾. Ириней Ліонскій, написавшій свою книгу «Противъ ересей» въ 80-хъ г.г. II в., т. е. въ разгаръ монтанистскаго движенія, ни словомъ не обмолвился о «катафригіанахъ», хотя былъ прекрасно освѣдомленъ о ихъ существованіи, такъ какъ до того ему самому пришлось, по порученію Ліонской общины, отвозить въ Римъ къ папѣ Элеверію письмо, въ которомъ Ліонская Церковь высказывала свои взгляды по монтанистскому

¹⁾ Анхіаль—городъ во Фракіи, въ предѣлахъ нынѣшней Болгаріи.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 19.

³⁾ *Ibid.*, V, 18. Команы—городъ малоазійской Памфиліи.

⁴⁾ Tertull. *Adv. Praes.* I.

вопросу¹⁾. Тотъ фактъ, что въ своей книгѣ Иринеи воздержался отъ обличенія «катафригійской ереси», доказываетъ, насколько ліонскій пастырь былъ далекъ отъ признанія послѣдователей Монтана еретиками. Въ III части книги «Противъ ересей» мы даже находимъ порицаніе лицъ, отвергавшихъ «современныя пророчества»²⁾. Наряду съ такими сдержанными выраженіями сочувствія, мы имѣемъ и яркій примѣръ увлеченія монтанизмомъ со стороны знаменитаго христіанскаго писателя,—апологета Церкви и врага гностицизма, — Тертулліана. Талантливый полемистъ сталъ на защиту монтанистскихъ идей съ тѣмъ жаромъ, съ которымъ опровергалъ Валентина или Маркіона; цѣлый рядъ трактатовъ Тертулліана, относящихся къ началу III вѣка (напр. *De exhortatione castitatis*, *De jeuniis*, *De pudicitia*, семь книгъ *de extasi* и др.) были проникнуты монтанистскимъ духомъ. Когда въ Церкви вполнѣ опредѣлился отрицательный взглядъ на монтанизмъ, Тертулліанъ остался вѣренъ своему увлеченію и раздѣлялъ участь монтанистовъ, извергнутыхъ изъ церковнаго общенія; имя его оказалось настолько тѣсно связаннымъ съ этимъ движеніемъ, что впослѣдствіе въ африканской Церкви монтанисты были извѣстны подъ названіемъ *тертулліанистовъ*.

Осужденіе, постигшее Тертулліана и его единомышленниковъ, относится уже къ III в., т. е. ко времени полной побѣды Церкви надъ монтанизмомъ. Но до самаго конца II вѣка вопросъ о боговдохновенности катафригійскихъ пророковъ оставался открытымъ, а рвеніе къ Христову служенію, проявляемое монтанистами и засвидѣтельствованное кровью ихъ многочисленныхъ мучениковъ во время гоненій, заставляло остерегаться прямого осужденія ихъ фалатизма. Среди мучениковъ, особенно прославившихся въ Галліи во время гоненія при Маркѣ Авреліѣ, монтанисты занимали видное мѣсто, а въ Африкѣ еще въ 202—203 г., во время гоненія при Септиміѣ Северѣ, двѣ женщины монтанистки, Перпетуя и Феллицитата, своимъ необычайнымъ мужествомъ среди мученій заслужили чести считаться украшеніемъ христіанской Церкви, а «житіе» ихъ, составленное вкорѣ послѣ ихъ славной смерти, вошло въ кругъ излюбленнаго душеполезнаго чтенія христіанской древ-

¹⁾ Euseb., *Hist. Eccl.* V, 3—4.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 9.

пости и принадлежатъ къ числу стариннѣйшихъ мученическихъ «дѣяній», включенныхъ въ церковныя святцы.

Полемика, разгорѣвшаяся вокругъ монтанистскаго движенія, создала громадную литературу какъ обвинительныхъ, такъ и защитительныхъ трактатовъ, посланій и т. п., большая часть которыхъ, къ сожалѣнiю, до насъ не дошла. Самый цѣнный матеріалъ по монтанистскому вопросу даетъ намъ пылѣ *Церковная Исторія* Евсевія, въ V-ой книгѣ которой приведены выдержки изъ обличительныхъ сочиненій, направленныхъ противъ Монтана его современниками. Но эти данныя, хотя и представляющія драгоцѣнный вкладъ въ исторію Церкви II вѣка, все-же въ недостаточной мѣрѣ освѣщаютъ для насъ явленіе, такъ глубоко захватившее христіанское сознаніе. Такъ, мы почти не имѣемъ свѣдѣній о жизненной дѣятельности и судьбѣ самого Монтана и его сподвижницъ, Прискиллы и Максимиллы. Даже время ихъ выступленія не поддается точному опредѣленію¹⁾. Можно считать установленнымъ лишь то, что Монтанъ и Прискилла умерли раньше Максимиллы, а смерть послѣдней путемъ разныхъ вычисленій можно приблизительно приурочить къ 179 г. Существуетъ преданіе, будто и Монтанъ и Максимилла окончили жизнь самоубійствомъ²⁾, но эти свѣдѣнія никакой достовѣрностью не отличаются и скорѣе похожи на тѣ обвиненія, которыя измышлялись въ пылу догматическихъ споровъ. Монтанисты не избѣжали этихъ обвиненій, столь обычныхъ у ересеологовъ. Между тѣмъ какъ Иринеи Лионскій, современникъ катафригійскихъ фанатиковъ, умалчиваетъ о какихъ-бы то ни было возбуждаемыхъ противъ нихъ обвиненіяхъ, позднѣйшіе ересеологи повторяютъ вздорные слухи, будто монтанисты совершали Евхаристію на крови младенца, т. е. поднимаютъ вновь противъ нихъ старую, целѣную клевету, измышленную языческою толпою противъ христіанъ, и примѣняемую христіанами къ гностикамъ; возможностью повторенія этой клеветы въ примѣненіи къ монтанистамъ возмущался еще Тертулліанъ³⁾. Впрочемъ, легковѣрность Епифанія

¹⁾ Указаніе *Исторіи* Евсевія на то, что Монтанъ выступилъ впервые въ Ардабанѣ «при проконсулѣ Гратѣ», не можетъ быть использовано, въ виду отсутствія документальныхъ свѣдѣній о такомъ проконсулѣ: время его проконсульства можно гадательно отнести къ 50-мъ гг. II в.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16.

³⁾ *Prædest.*, XXVI.

и другихъ позднѣйшихъ ересеологовъ здѣсь объясняется именно тѣмъ, что они уже не отдѣляли монтанистовъ отъ остальныхъ, непапистскихъ имъ гностиковъ. Быстрый ростъ церковной организаціи христіанства заглушалъ всякую возможность пониманія катафригійскаго движенія. Это движеніе являлось, по существу, только отрицаніемъ церковной дисциплины: сто лѣтъ спустя, самая возможность подобнаго отрицанія уже не вмѣщалась христіанскимъ сознаніемъ, и возстаніе противъ авторитета Церкви и ея іерархической организаціи уже казалось вполне тождественнымъ съ возстаніемъ противъ догматическихъ и этическихъ основъ христіанскаго ученія.

Мы здѣсь подошли къ самой сути монтанистскаго движенія, къ его смыслу и глубокому значенію въ исторіи христіанства. Монтанизмъ былъ побѣжденъ и отвергнутъ потому, что онъ противорѣчилъ новымъ теченіямъ христіанской мысли, оказался въ несоотвѣтствіи съ новымъ укладомъ христіанской жизни. Побѣда, одержанная въ монтанистскомъ вопросѣ церковнымъ авторитетомъ, показала, насколько глубоко измѣнились основныя черты христіанскаго быта. Власть епископа, незамѣтно окрѣпшая за сто лѣтъ, неожиданно проявилась, какъ единственный критерій всѣхъ религіозныхъ запросовъ. До середины II вѣка въ христіанской средѣ могли возникать существенныя разногласія въ толкованіи Христова ученія, и эти разногласія носили характеръ независимыхъ равноправныхъ мнѣній. Но борьба вокругъ гностическихъ идей внесла въ христіанское сознаніе новое пониманіе церковной дисциплины. Послѣ побѣды, одержанной надъ гностицизмомъ, Церковь является уже во всеоружіи своего авторитета: отнынѣ она даетъ отвѣты на всѣ запросы христіанской мысли и совѣти, а несогласіе съ ея указаніями является тяжкимъ неповиновеніемъ, отпаденіемъ, ересью.

Въ исторіи христіанства II вѣка монтанистское движеніе представляетъ глубокій интересъ именно потому, что въ немъ и въ борьбѣ вокругъ его идей отразились особенно вычлуженыя послѣдствія борьбы между Церковью и гностицизмомъ. Монтанизмъ самъ по себѣ понятенъ лишь какъ заключительный эпизодъ этой борьбы, какъ послѣдній отзвукъ гностицизма въ христіанскомъ мірѣ. Въ «катафригійскомъ движеніи» оставались, правда, незатронутыми основныя вопросы христіанской догматики, но зато въ немъ выразились всѣ особенности гностиче-

скаго міровоззрѣнія, примѣненныя къ христіанской этикѣ, къ быту христіанскихъ общинъ. Возбужденные имъ вопросы являлись послѣднимъ протестомъ противъ власти Церкви надъ свободной индивидуальностью вѣрующихъ, противъ іерархической организаціи и захвата ею власти надъ свободными порывами религіознаго экстаза. И этотъ протестъ, разбившійся о твердыню Церкви, послужилъ только свидѣтельствомъ объ окончательномъ закрѣпленіи устоевъ церковной власти и завершившейся кристаллизаціи ея идеаловъ.

Въ борьбѣ противъ монтеизма Церковь выяснила, что даже проявленія высшей благодати, въ родѣ дара пророчанія, могутъ быть признаны истинными дарами Духа Святаго лишь при условіи подчиненія ихъ церковному авторитету. Подобно тому, какъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ было вынесено осужденіе всякимъ тайнымъ традиціямъ и откровеніямъ, несогласнымъ съ ученіемъ Церкви, такъ и въ продолженіи этой борьбы съ послѣдними отзвуками гностицизма, — съ монтеизмомъ, — были осуждены и отвергнуты порывы мистической экзальтаціи, не укладывавшейся въ рамки церковной организаціи. Въ исторіи Прискиллы и Максимиллы мы видимъ епископовъ въ роли судей надъ свободнымъ дотошъ пророческимъ вдохновеніемъ. Епископской власти отнынѣ предоставляется рѣшать, не отъ лукаваго-ли исходитъ какое либо явленіе экстаза и пророчанія, и это критическое отношеніе къ религіозному вдохновенію должно было выразиться въ опредѣленномъ отрицаніи пророчества, какъ особаго проявленія Божественной благодати внѣ апостольскаго преемства. Церковь разъ навсегда покончила съ притязаніями экзальтированныхъ ясновидцевъ быть провозвѣстниками особыхъ откровеній и велѣній Божіихъ. Не отрицая въ принципѣ возможности особаго дара предвѣдѣнія, Церковь однако закрыла ему доступъ въ свой канонъ, признала его какъ-бы излишнимъ въ виду совершенства и полноты Божественнаго откровенія, принесеннаго человечеству Сыномъ Божіимъ, и хранительницею коего является Церковь по праву апостольскаго преемства. Этимъ критическимъ отношеніемъ къ пророчествамъ Церковь ограждала себя отъ обвиненія, будто она оскудѣла пророками вслѣдствіе оскудѣнія въ ней благодати Духа Святаго. Первобытныя христіанскія общины, пребывавшія въ постоянномъ напряженіи мистическаго экстаза, гордились пророческимъ даромъ, постоянно проявлявшимся среди братіи, но въ Церкви II вѣка это

явленіе оказалось слишкомъ опаснымъ, съ точки зрѣнія іерархическаго авторитета, и пресѣченіе его было признано необходимымъ. Было рѣшено, что если въ Вѣтхомъ Завѣтѣ Богу угодно было открывать свою волю черезъ избранныхъ пророковъ, то въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ нужды въ подобныхъ откровеніяхъ, выполнѣ замѣненныхъ совершеннымъ ученіемъ Церкви и ея толкованіями вѣдѣній Божиихъ. Замѣтимъ, что это отрицательное отношеніе къ пророчествамъ привело къ неожиданнымъ затрудненіямъ въ дѣлѣ установленія новозавѣтнаго канона: Церкви пришлось бороться за сохраненіе въ канонѣ Апокалипсиса Іоанна, этого древнѣйшаго памятника апостольской литературы, который хотѣли отвергнуть слишкомъ рьяные противники пророческихъ книгъ, подобно тому, какъ были исключены изъ канона другіе *Апокалипсисы* и книга «Пастырѣ» Ерма.

Другимъ весьма важнымъ послѣдствіемъ борьбы съ монотанизмомъ было окончательное выясненіе отрицательнаго взгляда Церкви на выступленія женщинъ во главѣ общинъ. Мы уже знаемъ, что въ первобытномъ христіанствѣ царилъ принципъ «нѣсть мужескій полъ ни женскій», и что это равенство половъ находило ежечасныя подтвержденія и въ повседневной жизни общинъ, и передъ лицомъ гонителей, когда женщины выступали безстрашными исповѣдниками и мученицами за вѣру не только наравнѣ съ мужчинами, но даже вдохновляя и ободряя своимъ примѣромъ своихъ сподвижниковъ, какъ Вланда среди ліонскихъ мучениковъ въ 177 г., и Перпетуя въ Кароагенѣ въ 203 г. Мы знаемъ также, что ограниченіе роли женщины въ Церкви постепенно выяснялось по мѣрѣ развитія исторической эволюціи христіанства и перехода его отъ вольнаго экстаза первобытныхъ общинъ къ устойчивымъ формамъ церковной организаціи. Первая экальтація женщинъ и ихъ необузданный пылъ, такъ трудно поддающійся дисциплинировкѣ, казались уже неудобными въ новыхъ условіяхъ христіанскаго быта; недоумѣе Церкви къ женскому элементу еще усиливалось при видѣ выдающагося положенія, занимаемаго женщинами во всѣхъ мистическихъ сектахъ, въ которыхъ онѣ часто играли руководящую роль (какъ напримѣръ Марцеллина у карпократіанъ). Мы знаемъ, что въ гностическихъ кругахъ, наоборотъ, подчеркивалось особенное значеніе женщинъ, и поддерживалась традиція объ особенномъ довѣріи и сердечномъ отношеніи Самого Господа Іисуса Христа къ нѣкоторымъ Сво-

имѣ ученикамъ, стоявшимъ къ Нему ближе самихъ апостоловъ. Эта традиція была весьма непріятна церковной іерархіи, основавшей свой авторитетъ на апостольскомъ преемствѣ; она способствовала усиленію вражды Церкви къ женщинамъ. То обстоятельство, что именно въ гностическихъ сектахъ женщины занимали часто первенствующее положеніе, находя здѣсь просторъ для своихъ мистическихъ порывовъ,—отъ вдохновенныхъ пророчаній до обыкновенныхъ явленій истеріи и кликушества,—наконецъ, что именно у гностиковъ женщины бывали облечены священнымъ саномъ и совершали всѣ таинства,—возбуждало въ Церкви стремленіе отстранить женщину отъ священнаго служенія. Мы уже видѣли, съ какимъ раздраженіемъ Ириней Лионскій отзывался о спутникахъ валентиніанца Марка и объ участіи ихъ въ совершеніи таинственныхъ обрядовъ¹⁾. Женщины—священнослужители, проповѣдницы и пророчицы, пользовавшіяся такимъ почетомъ у гностиковъ, навлекали на себя вражду со стороны предстоятелей Церкви именно съ тѣхъ поръ, какъ въ церковныхъ кругахъ выяснилось стремленіе установить равновѣсіе между крайними теченіями христіанской мысли, и создать новые идеалы спокойствія, кротости и безусловнаго подчиненія церковному авторитету. Къ этому идеалу менѣе всего подходили женщины, одержимыя религіознымъ экстазомъ, и Церковь начала противъ нихъ упорную борьбу, выразившуюся особенно ярко въ вопросѣ о катафригійскихъ пророчествахъ. Осужденіе монтанистскаго движенія явилось рѣшительнымъ моментомъ въ исторіи постепеннаго развитія въ Церкви антифеминизма; оно послужило поводомъ къ стѣсненію проповѣднической роли женщинъ, къ предъявленію имъ одного лишь требованія скромности и безмолвнаго повиновенія. Такъ совершилось мало-по-малу ниспаденіе женщины со ступени полноправнаго члена христіанской общины. Въ гностическихъ сектахъ, далеко уклонившихся отъ русла церковнаго христіанства, даже въ монтанистскихъ общинахъ послѣ отпаденія ихъ отъ Церкви, мы видимъ еще женщинъ въ руководящей роли предстоятелей общинъ, облеченныхъ даже епископскимъ саномъ²⁾,—въ Церкви такое явленіе уже немыслимо. Церковное христіанство выдвигаетъ еще только дивныхъ мученицъ: на кровавой аренѣ

¹⁾ См. выше, стр. 325—326.

²⁾ Cf. Eppin. *Haer.* XLIX.

амфитеатровъ женщины въ послѣдній разъ выступаютъ съ братьями, какъ равныя... Но для женщины проповѣдницы и восторженной прорицательницы нѣтъ болѣе мѣста въ новомъ укладѣ христіанской жизни: отнынѣ ей принадлежитъ лишь второстепенная роль вдохновительницы, какъ Макрина для великихъ братьевъ своихъ Василія и Григорія, какъ Моника для сына своего Августина, какъ Павла для Иеронима. Вселенская Церковь уже не увидитъ болѣе великой благовѣстницы, какъ спутница Павла «равноапостольная» Оекла,—великихъ пророковъ, окруженныхъ всеобщимъ почитаніемъ, какъ дочери апостола Филиппа или какъ Максимилла...

Борьба противъ катафригійскихъ пророчествъ оставила глубокій слѣдъ и въ исторіи христіанскаго канона. Притязанія монтанистовъ добиться включенія въ канонъ своихъ новыхъ откровеній—выдвинули на первую очередь вопросъ объ установленіи точныхъ рамокъ этого канона, объ окончательномъ опредѣленіи списка священныхъ книгъ христіанства, признанныхъ боговдохновенными. Конецъ борьбы съ монтанизмомъ совпалъ съ моментомъ закрѣпленія общихъ очертаній новозавѣтнаго канона; къ 80-мъ г.г. II вѣка относится первая извѣстная намъ попытка составленія письменнаго списка каноническихъ книгъ, причемъ этотъ перечень сопровождался изложеніемъ тѣхъ мотивовъ и соображеній, по которымъ нѣкоторыя книги принимались въ канонъ, а другія отвергались. Мы вернемся далѣе къ этому важному историческому документу¹⁾, пока-же отмѣтимъ только, что въ немъ устанавливается отрицательный взглядъ Церкви на пророческія книги, признанныя (за исключеніемъ двухъ *Апокалипсисовъ*) неумѣстными въ Новомъ Завѣтѣ. Зато пророчества Ветхаго Завѣта не могли быть отринуты, ибо на нихъ основывались мессіаническія толкованія пришествія Христа. Христіанская литература уже нестрѣла ссылками на эти пророчества; христіанская мысль гордилась ими, усматривала въ нихъ историческое подтвержденіе правоты церковнаго толкованія миссін Христовой. Псалтырь уже давно заняла въ христіанской жизни мѣсто излюбленной книги и выразительницы порывовъ религіознаго вдохновенія. Наконецъ, Пятикнижіе Моисеево тоже входило въ кругъ христіанскаго чтенія, подъ покровомъ символическихъ толкованій, обвинившихъ во-

¹⁾ См. далѣе, ч. V, *Канонъ Мурасторіи*.

кругъ каждаго его слова. Такъ совершилось принятіе Ветхаго Заѣта, какъ священнаго документа христіанства, наравнѣ съ Новымъ Заѣтомъ, явившимся какъ-бы его продолженіемъ. Длительная борьба Церкви съ антневрейскими идеями гностицизма завершилась признаніемъ боговдохновенности Ветхаго Заѣта и включеніемъ его въ христіанскій канонъ; въ текстахъ его Церковь нашла лучшую опору своего авторитета.

Мы здѣсь наталкиваемся на одно изъ важнѣйшихъ послѣдствій борьбы Церкви съ гностицизмомъ и монтеизмомъ. То было—сближеніе съ еврейскою традиціей, въ противовѣсъ гностическому антиюдаизму. Въ этой традиціи таилась неотразимая сила, привлекавшая симпатіи Отцовъ Церкви: свойственный еврейству духъ дисциплины и незыблемый авторитетъ Св. Писанія являлись слишкомъ надежнымъ оплотомъ противъ безнокойныхъ порывовъ Богоискательства, и Церковь безсознательно пошла по пути сближенія съ нимъ. Церковная іерархія признала себя преемницей еврейскаго священства, наслѣдницей его власти и престижа. Церковь, отвергнувшая гностическія созерцанія, приняла эпопею еврейскаго народа, какъ основу своего міросозерцанія и связала исторію «избраннаго племени» со своимъ представленіемъ о Новомъ Заѣтѣ, установленномъ спасительнымъ пришествіемъ Христовымъ. Въ ветхозавѣтной исторіи Израиля Церковь рѣшила усматривать прообразъ собственныхъ судебъ и своей міровой миссіи. Библейская традиція оказалась настолько удобной для закрѣпленія церковнаго авторитета, что христіанскіе писатели охотно на нее ссылались даже въ полемикѣ съ внѣшними врагами: такъ, при опроверженіи высокомерныхъ указаній язычниковъ на новизну христіанскаго ученія въ сравненіи съ древними философскими и религіозными системами, апологеты прибѣгали къ утвержденію, будто откровенія Моисея древнѣе всѣхъ иныхъ религіозныхъ формулъ и послужили для нихъ образцомъ.

Само собою разумѣется, что подобное уваженіе къ историческимъ преданіямъ еврейства проскальзывало лишь въ пылу полемикъ съ врагами христіанства; ему мѣста не было во внутренней эволюціи христіанскаго міросозерцанія, уже далеко перешагнувшаго за грани еврейской традиціи. Сближеніе съ юдаизмомъ осталось чисто-идейнымъ, внѣ всякихъ признаковъ національности и реально-бытовыхъ условій, безъ всякаго подчиненія бремени еврейской обрядности. Какъ мы указывали уже

неоднократно, Церковь приняла Ветхій Заѣтъ лишь въ своеобразной обработкѣ символическихъ толкованій, придала ему характеръ міровой поэмы вѣчнаго Богоискательства, приноровленной ко всѣмъ племенамъ и народностямъ.

Насколько глубока была отчужденность библейской традиціи, усвоенной христіанствомъ, отъ истиннаго еврейскаго духа—видно изъ того, что не только съ іудействомъ въ собственномъ смыслѣ, — т. е. съ остатками сыновъ израилевыхъ, пережившихъ свои разбитыя мечты, — но даже съ евіопейскимъ теченіемъ христіанства никакого сближенія не послѣдовало. Для чадъ Церкви еврей остался такимъ-же врагомъ, какимъ онъ являлся для валентиніанцевъ или для маркіонитовъ. Пропасть, разверзшаяся между христіанствомъ и іудействомъ, осталась зіяющей на вѣки. Духъ еврейскаго народа, его историческіе идеалы—оказались совершенно чуждыми новой міровой религіи, сохранившей лишь библейскія формулы обращенія къ Божеству. Разительный примѣръ этой отчужденности мы видимъ въ томъ равнодушій, съ которымъ христіанство относилось къ реальнымъ, драгоценнѣйшимъ остаткамъ еврейской старины, къ ея священнымъ реликвіямъ.

Слѣдуетъ помнить, что послѣ разрушенія Іерусалима Титомъ въ Римъ были привезены, въ видѣ трофеевъ, всѣ святыни Іерусалимскаго храма: тутъ были священныя сосуды и книги, и таинственный седмисвѣщникъ, и завѣса храма и пр.; по словамъ Іосифа Флавія, Титъ отдалъ часть этихъ трофеевъ въ храмъ Мира, а остальными украсилъ императорскій дворецъ. Можно было-бы ожидать, что со стороны римской христіанской общины эти реликвіи вызвали-бы не только особое вниманіе, но даже благоговѣнное почитаніе; на самомъ дѣлѣ, христіанскій міръ не проявилъ никакого интереса къ этимъ еврейскимъ святынямъ, оставшимся въ Римѣ болѣе трехъ вѣковъ. Ни одинъ христіанскій писатель о нихъ не обмолвился, даже позже, когда поклоненіе мощамъ и всякимъ реликвіямъ стало общимъ явленіемъ. О дальнѣйшей судьбѣ этихъ святынь іерусалимскаго храма мы можемъ почерпнуть свѣдѣнія лишь изъ случайнаго указанія позднѣйшаго византійскаго историка Прокопія (въ его исторіи Готской войны при Іустиніанѣ): по его словамъ, при взятіи Рима Аларихомъ въ 410 г., часть драгоценныхъ священныхъ сосудовъ попала въ руки Готовъ въ числѣ прочей награбленной добычи, а остальная часть была

увезена въ Африку Вандалами при вторичномъ взятіи и разграбленіи Рима Гензерихомъ въ 455 г. ¹⁾ Поразительное равнодушіе христіанъ къ судьбѣ этихъ реликвій, о которыхъ нѣтъ ни единого упоминанія во всей святоотеческой литературѣ, краснорѣчиво доказываетъ, насколько усвоеніе Церковью библейской традиціи было чисто-внѣшнимъ, идейнымъ, и не стояло въ связи съ историческими завѣтами еврейства.

Во второй половинѣ II вѣка отдаленіе Церкви отъ исторически-бытовыхъ условій іудейства сказалось съ особенной силой въ вопросѣ, взволновавшемъ весь христіанскій міръ, — а именно въ вопросѣ о времени празднованія Пасхи, бывшей уже тогда главнымъ христіанскимъ праздникомъ. Первобытныя христіанскія общины на Востокѣ сохраняли еврейскій обычай празднованія Пасхи въ 14-й день мѣсяца Нисана (перваго весенняго луннаго мѣсяца), и къ этому дню приурочивали воспоминаніе о Воскресеніи Господнемъ. Съ теченіемъ времени и по мѣрѣ утраты живой связи съ еврействомъ, въ Церкви сталъ упрочиваться обычай праздновать Пасху «въ тотъ день, въ который воскресъ Господь», т.-е. въ день послѣсубботній (получившій названіе *воскресенья* или *дня Господня*), первый послѣ весенняго полнолунія, — даже когда этотъ день не совпадалъ съ 14-мъ Нисана по еврейскому счисленію. Нѣкоторыя-же азійскія Церкви хранили традицію празднованія Пасхи «какъ самъ Господь ее праздновалъ», т.-е. 14-го Нисана, одновременно съ евреями. Это разногласіе, само по себѣ не существенное, приобрѣтало особое значеніе потому, что въ немъ выражалась противоположныя воззрѣнія на отношеніе Христа и Его спасительной миссіи къ Ветхому Завѣту. Сторонники еврейскаго обычая, державшіеся числа 14-го Нисана и получившіе поэтому названіе *четырнадцатниковъ* (*quartodecimani*, *τεσσαρεκαδεκαῖται*), видѣли въ христіанскомъ праздникѣ какъ-бы замѣну ветхозавѣтной Пасхи: вкушеніе агнца, установленное Моисеемъ для народа Израильскаго, замѣнялось воспомни-

¹⁾ Procop. *De bel. Goth.* и *De bell. Vandal.* Проконій добавляетъ, что позже, когда полководецъ Іустиніана Велизарій разгромилъ Вандаловъ въ Африкѣ и вернулъ часть награбленной ими добычи, въ числѣ доставившихъ ему трофеевъ были священныя предметы іерусалимскаго храма. Іустиніанъ повелѣлъ отослать ихъ въ одну изъ христіанскихъ церквей Іерусалима. Дальнѣйшая судьба ихъ неизвѣстна. Cf. Gregorovius, *Geschichte d. Stadt Rom*, томъ I, кн. I, гл. VI, 21.

наніемъ о спасительныхъ страданіяхъ Христа—Агнца Божіаго, «закалаемаго отъ начала міра»; на этотъ символическій смыслъ Пасхи христіанскої указывалъ иѣкогда самъ Апостолъ Павелъ¹⁾. Въ тѣхъ-же Церквахъ, гдѣ празднованіе Воскресенія Господня приурочивалось ко дню послѣ-субботнему, первому послѣ весенняго полнолунія, независимо отъ еврейскаго календаря,—это празднованіе теряло символическое значеніе и являлось лишь помпозованіемъ величайшаго историческаго момента христіанства. Впрочемъ, на Западѣ, гдѣ еврейскія колоніи были не столь многочисленны, христіанскимъ общинамъ было-бы даже трудно слѣдить за еврейскимъ численіемъ, и связь съ ветхозавѣтнымъ обрядомъ отпадала сама собою. На Востокѣ-же были еще живы преданія апостольскихъ временъ, и примѣры великихъ основателей азіатскихъ Церквей,—Апостола Іоанна, Филиппа, и др.,—соблюдавшихъ при жизни еврейскую пасхальную традицію, поддерживалъ уваженіе къ этой традиціи. Именно на эти примѣры ссылались Отцы Церквей восточныхъ, когда заходились вопросомъ объ установленіи общаго дня празднованія Пасхи для всего христіанскаго міра. Вопросъ этотъ поднимался неоднократно; его обсуждалъ св. Поликарпъ Смирнскій съ епископомъ римскимъ Анникетомъ во время пребыванія своего въ Римѣ (ок. 155 г.); о немъ спорили въ Лаодикійской Церкви ок. 167 г., послѣ кончины знаменитаго епископа лаодикійскаго Сагариса, и въ спорѣ этомъ приняли участіе лучшіе авторитеты христіанскаго Востока, какъ-то Мелитонъ Сардійскій и Аполлинарій Іерусольскій. Никакого опредѣленнаго рѣшенія однако не было вынесено изъ этихъ преній, и разногласіе во времени празднованія Пасхи не прекращалось, къ немалому неудобству Церквей, изъ которыхъ одніѣ совершали празднество, когда другіе еще пребывали въ постѣ. Такому разногласію захотѣлъ положить предѣлъ епископъ римскій Викторъ, замѣнившій на римской каедрѣ Элевсерія около 189-го г. Борьба за авторитетъ Церкви противъ гностицизма и монтеизма была къ тому времени закончена, и устраненіе всякаго разномыслія по церковнымъ вопросамъ казалось необходимымъ такимъ представителямъ твердаго авторитета, каковымъ являлся Викторъ. Онъ обратился къ Церквамъ восточнымъ съ требованіемъ присоединиться къ практикѣ западныхъ Церквей въ дѣлѣ празднованія

¹⁾ 1 Кор., V, 7: «пасха наша за ны покрепитъ бысть Христосъ»...

ванія Пасхи, и, получивъ отпоръ, со стороны нѣкоторыхъ представителей Восточной Церкви, желавшихъ сохранить традицію, освященную примѣромъ Апостоловъ (особенно рѣзкій отрицательный отвѣтъ былъ полученъ отъ Ефесскаго епископа Поликрата)¹⁾, задумалъ довести дѣло до открытаго разрыва и отсѣчь отъ вселенской Церкви сторонниковъ азійскаго обычая. Притязанія Виктора вызвали однако энергичный протестъ со стороны большинства христіанскихъ Церквей, заявившихъ о невозможности разрыва съ древними, уважаемыми Церквами, основанными Апостолами, изъ-за одного только обрядового вопроса; въ этомъ смыслѣ высказалась, напримѣръ, Галльская Церковь, отъ лица которой маститый Приней Лионскій написалъ Виктору образцовое посланіе, пропитанное истиннымъ миролюбіемъ и христіанскою кротостью²⁾. Неумѣстное рвеніе Виктора было осуждено и на Востокѣ, причемъ Іерусалимская Церковь ставила въ примѣръ собственный обычай: устанавливать день пасхальнаго празднованія по соглашенію съ сосѣдней Александрійскою Церковью³⁾. Это мирное настроеніе восторжествовало, и угрозы Виктора остались безъ послѣдствій; разрывъ былъ избѣгнутъ, а Церкви азійскія постепенно и безъ борьбы присоединились къ обычаю праздновать Пасху въ первый слѣдующій за весеннимъ полнолуніемъ воскресный день, не справляясь съ еврейскимъ календаремъ; обычай этотъ былъ повсемѣстно принятъ и наконецъ закрѣпленъ постановленіемъ перваго все-ленскаго Никейскаго собора 325 г.

Великій «споръ о Пасхѣ», разгорѣвшійся съ такой силой между 190—192 гг., не имѣлъ, такимъ образомъ, реальныхъ послѣдствій. Но онъ имѣетъ большое значеніе въ исторіи христіанства, какъ показатель внутренняго состоянія Церкви, завершившей эволюцію своей прочной организаціи. Мы здѣсь видимъ идею церковнаго авторитета, доведенную до возможности суда надъ отдѣльными Церквами по вопросу, касающемуся не христіанскаго догмата, а лишь обряда и церковной дисциплины. Кромѣ того, здѣсь можно видѣть первое примѣненіе идеи соборнаго начала, призванной играть такую роль въ послѣдующей жизни Церкви.

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.*, V, 24.

²⁾ *Ibid.* loc. cit.

³⁾ *Ibid.*, V, 25.

Съ конца I и въ теченіе II вв. мы могли прослѣдить постепенное сосредоточеніе власти и моральнаго достоинства христіанской общины въ рукахъ предстоятеля ея, — епископа, — и постепенное ограниченіе индивидуальныхъ правъ членовъ общины. Къ концу II вѣка эта эволюція уже вполне закончена, а усложненіе условій христіанскаго быта и быстрое расширеніе церковныхъ общинъ вызываетъ къ жизни новое явленіе: необходимость совѣщаній между епископами для выясненія всѣхъ вновь назрѣвающихъ вопросовъ. Такіе совѣщанія и съѣзды представителей Церквей имѣли мѣсто уже въ дѣлѣ монтанизма, а въ исторіи насхальнаго спора они являются уже вполне оформленными: по предложенію одного изъ главныхъ предстоятелей Церкви (въ данномъ случаѣ епископа Виктора римскаго) повсюду происходятъ соборы епископовъ, устанавливающіе мнѣніе Церкви по возбужденному вопросу¹⁾. Отнынѣ это явленіе неразрывно съ самой сущностью церковной организаціи. Въ III в. такими соборами опредѣляется весь ходъ христіанской жизни; въ нихъ выплываетъ въ окончательной формѣ идея церковнаго авторитета, въ нихъ сосредоточивается вся дальнѣйшая исторія христіанства. Последніе вопросы, оставшіеся нерѣшенными со времени борьбы съ гностицизмомъ, находятъ здѣсь свое окончательное рѣшеніе, и эти соборныя опредѣленія уже являются обязательными для христіанской совѣсти. Они были установлены, въ теченіе III вѣка, этические основы христіанской жизни.

Мы уже знаемъ, что этические вопросы, наравнѣ съ догматическими, были выдвинуты съ особенной остротой во время борьбы съ гностицизмомъ и монтанизмомъ. Въ первобытномъ христіанствѣ ихъ быть не могло; проповѣдь религіознаго экстаза заключала въ себѣ по существу всѣ требованія нравственной чистоты, а то равнодушіе къ внѣшнимъ жизненнымъ условіямъ, которое мы уже отмѣтили въ апостольской проповѣди, не оставляло мѣста для моральныхъ предписаній. Мы видѣли, съ какой неохотой такія указанія давались даже апостоломъ Павломъ, наиболѣе трудившимся въ дѣлѣ устройства Церквей и упорядоченія ихъ быта. Вспомнимъ отношеніе Павла къ преступнику-кровосмѣшителю въ Коринфской Церкви: съ нимъ нечего

¹⁾ Въ исторіи «спора о Пасхѣ» 190—192 г. упоминаются соборы Церквей Александрійской, Коринфской, Понтійской, Палестинской, Осроенской, Евфесской, Галльской и др.

разсуджати, ему надо лишь нагадати о наслідках его тяжкого гріха и затімъ предоставити его печальной участи: Церковь передъ нимъ закроеся¹⁾. Если таковъ былъ взглядъ на гріхъ, не нарушавшій союза вѣрующихъ, то нечего и говорить, каково могло быть отношеніе къ проступку противъ этого союза. «Аще кто не любитъ Господа Ісуса Христа,—да будетъ проклятъ²⁾», т. е. да погибнетъ съ міромъ, осужденнымъ на гибель. Христіанинъ, отпавшій отъ Христа, ipse facto нарушалъ союзъ съ Церковью и ему не могло быть больше мѣста въ христіанской общинѣ. При общемъ восторженномъ подъемѣ духа, при страстномъ напряженіи всѣхъ духовныхъ силъ, членъ общины, равнодушный къ экзальтаціи своихъ братіи, тѣмъ самымъ разрывалъ съ нимъ общеніе: Церкви не приходилось его карать, тѣмъ менѣе отсѣкать его; — онъ самъ отпадалъ, съ нимъ больше не считались. Христіанство требовало полного духовнаго возрожденія и принесенія всѣхъ духовныхъ силъ на алтарь Христа; кто не могъ удовлетворить этимъ требованіямъ, тотъ не могъ быть и членомъ общины. Христіанство требовало внутренняго горѣнія, а человекъ, не умѣвшій пламенѣть, не имѣлъ части въ благодатномъ царствіи Духа, возвыщенномъ міру. «Понеже тепло еси, и ни студень еси ниже горящъ, имамъ тя изблевати изъ устъ Моихъ³⁾», — въ этомъ энергичномъ выраженіи Апокалипсиса сказалося истинное отношеніе христіанства I вѣка къ своимъ чадамъ.

Но со II вѣка, когда рамки христіанскихъ общинъ широко раздвинулись, когда членами ихъ оказались не горсточка людей, охваченныхъ восторгомъ пламенной вѣры, а народныя массы, несшія къ алтарямъ Христа свои немощи, когда Церкви пришлось вырабатывать свою организацію и озаботиться оцѣнкой духовныхъ силъ этихъ массъ, — тогда дѣленіе рода человѣческаго на «просвѣтленныхъ» и не достигшихъ просвѣтавія пришлось значительно расширить и смягчить. Пришлось убѣдиться, что и среди «просвѣтленныхъ», «призванныхъ», возможны всякія паденія, возможны затмѣнія въ душахъ свѣта Христова. Пришлось считаться съ человѣческой немощью и понизить уровень нравственныхъ требованій, недоступныхъ для

¹⁾ 1 Кор. V, 1—13.

²⁾ 1 Кор. XVI, 22.

³⁾ Апокал. III, 16.

массы. Мы уже знаемъ, что эволюція церковнаго христіанства заключалась именно въ этомъ приспособленіи христіанскихъ идеаловъ къ повседневной жизни. Церковь стала все болѣе и болѣе снисходительно относиться къ духовной немощи своихъ чадъ и, не возлагая на нихъ непосильныхъ тяготъ, открыла имъ путь къ спасенію, — въ смиреніи и въ покаяніи. Авторитетъ Церкви оставилъ за собою право все простить; безпрекословное подчиненіе ему стало считаться лучшей добродѣтелью. Идея «стада Христова» воплотилась въ реальныя формы. И образъ вѣчно-Искомаго Божества заслонился образомъ Пастыря добраго, пщущаго заблудшихъ овецъ Своихъ...

Но эта эволюція совершилась не безъ борьбы, не безъ жгучаго протеста со стороны приверженцевъ былыхъ идеаловъ христіанства. Мы знаемъ, что этотъ протестъ лежалъ въ основѣ гностическаго движенія, выдвигавшаго идею особаго христіанскаго посвященія, недоступнаго для толпы. Гностики, заявлявшіе, что ихъ ученіе обращено лишь къ одному человѣку изъ тысячи, имѣли при этомъ въ виду не однѣ только тайны высшаго созерцанія, но и аскетическія требованія, предъявляемыя ими къ однимъ лишь «пневматикамъ» и въѣ которыхъ не можетъ быть полноты Божественнаго озаренія. Тѣ гностическіе учителя, которые мирились съ существованіемъ Церкви «для малыхъ сихъ» наравнѣ съ союзомъ особыхъ избранниковъ (какъ напр. Валентинъ), все-же не допускали возможности просвѣтленія и полноты благодати для этого стада званыхъ, но не избранныхъ; тѣ-же гностическія секты, въ которыхъ этические вопросы были выдвинуты на первый планъ, какъ напр. энкратиты, относились съ открытымъ пренебреженіемъ и негодованіемъ ко всякимъ попыткамъ приоровленія къ человѣческой немощи. Гностики настаивали на томъ, что христіанство должно быть религіей сильныхъ, а не слабыхъ, гордыхъ Богоискателей, а не смиренниковъ, алчущихъ Истины, а не малодушныхъ. Церковь создала себѣ ные идеалы, открывая доступъ къ своимъ алтарямъ всѣмъ чающимъ спасенія; она отвергла понятіе объ особомъ таинственномъ посвященіи, оберегаемомъ отъ взоровъ толпы и провозгласила принципъ равнаго на всѣхъ изліянія Божественной благодати. Но противники ея могли съ злорадствомъ указывать на пониженіе нравственнаго уровня ея чадъ, и мы видѣли, что монтанисты бросали ей прямой упрекъ въ опошленіи, и въ явномъ оскудѣніи въ ней даровъ Духа Свя-

таго. Въ этой тягостной борьбѣ Церковь одержала наконецъ побѣду, и въ свою очередь заклеимла пренебреженіемъ всѣ враждебныя ей идеи, поборники которыхъ оказались въ положеніи отщепенцевъ. Но этическіе вопросы, возбужденные гностицизмомъ и монтизмомъ, все-же не сразу могли найти рѣшеніе, и отголоски ихъ еще долго тревожили христіанскую совѣсть, вызывая разногласія и даже расколы въ средѣ самой Церкви.

Слѣдуетъ помнить, что эти вопросы затрагивали глубочайшія основы христіанскаго міросозерцанія, что въ нихъ заключалась критическая оцѣнка Божественной благодати, изливаемой на чадъ Церкви. Крещеніе совершалось надъ взрослыми людьми, перешедшими въ христіанство по внутреннему убѣжденію,—слѣдовательно, оно знаменовало глубокій переломъ въ жизни человѣка, истинное «второе рожденіе». Каково могло быть отношеніе къ возможности впаденія въ тяжкій грѣхъ послѣ такого просвѣтленія и нравственнаго возрожденія? Въ первобытной Церкви подобная возможность была слишкомъ рѣдкимъ явленіемъ и надъ ней можно было не задумываться, но въ Церкви расширенной, обратившей свой призывъ къ массамъ народнымъ, такое явленіе было уже обыденнымъ. Въ гностическихъ кружкахъ вопросъ разуривался тѣмъ, что крещеніе само по себѣ являлось лишь первой ступенію къ дальнѣйшему посвященію, предназначенному только для избранныхъ: знакомъ этого высшаго посвященія было вторичное крещеніе или соотвѣтствующій ему мистическій обрядъ. Но Церковь не хотѣла мириться съ подобной постановкой вопроса: остановившись на идеѣ общедоступной проповѣди Царствія Божьяго «не отъ міра сего»,—проповѣди, обращенной не только къ сильнымъ духомъ, но и ко всѣмъ «малымъ снмъ», не имѣющимъ возможности подняться на вершины нравственнаго совершенства,—она отвергла всѣ признаки высшаго посвященія, недоступнаго всѣмъ ся чадамъ божьимъ. Въ крещеніи она признавала полноту Божественной благодати, не нуждающейся въ повтореніи; идея дополнительнаго посвященія была непріемлемой и съ точки зрѣнія церковнаго авторитета, оставившаго за собой право «вязать и разуривать» по своему усмотрѣнію, по власти свыше данной, поставляющей пастырей стаду Христову. Такимъ образомъ, въ Церкви удержалась лишь одна формула «дополнительнаго посвященія», а именно священство,

рукоположеніе пастырей церковныхъ по праву апостольскаго преемства,—для простыхъ-же чадъ Церкви эта идея была отвергнута. Но этимъ рѣшеніемъ вопроса усложнились затрудненія, созданныя все учащавшимися фактами тяжкихъ прегрѣшеній, совершаемыхъ послѣ крещенія и нестерпимыхъ для христіанской совѣсти, осквернявшихъ идею братскаго союза людей, озаренныхъ Христовымъ Откровеніемъ.

Поставленная передъ такой дилеммой, Церковь думала найти пзъ нея выходъ въ смягченіи своихъ моральныхъ требованій, устраняя, такимъ образомъ, понятіе о грѣховности многихъ жизненныхъ явленій, оказавшихся неязбычными. Начавъ съ отступленія отъ недосягаемыхъ аскетическихъ идеаловъ, признавъ *святость* брака и семейнаго очага, Церковь пошла еще дальше по пути уступокъ немощамъ плоти: она допустила и вторичное супружество, стала проявлять снисхожденіе и къ грѣху прелюбодѣйства, совершенно нестерпимому съ точки зрѣнія первобытныхъ христіанскихъ идеаловъ; эта снисходительность простерлась постепенно на всѣ проявленія малодушной привязанности къ жизни и къ тѣлеснымъ наслажденіямъ... Понятіе о грѣхѣ потеряло свою остроту; то, что ранѣе казалось несмываемымъ оскверненіемъ, было признано обыденнымъ явленіемъ, не нарушавшимъ общенія съ Церковью, а для наиболѣе тяжкихъ проступковъ противъ христіанской этики оставалась открытой возможность покаянія, причемъ эта возможность, допускавшаяся въ первобытной Церкви не болѣе одного раза, оказалась также повседневной и общедоступной. Облегченіе покаянія вмѣсто требованія нравственной чистоты было тѣмъ средствомъ, которымъ Церковь увлекла за собой широкія массы и побѣдила гностицизмъ съ его нестерпимостью къ немощамъ плоти. Но примѣненіе этого средства имѣло и печальныя послѣдствія, въ видѣ пониженія нравственнаго уровня членовъ христіанскихъ общинъ. Не одни только гностики бросали Церкви упрекъ въ оскудѣніи духовной мощи: этотъ упрекъ былъ опаснымъ оружіемъ и въ рукахъ выѣшнихъ враговъ христіанства. Оригенъ въ своей книгѣ «Противъ Кельса» отмѣтилъ то презрѣніе, съ которымъ языческій философъ отзывался о нравственности христіанъ. Наши таинства, — говорилъ Кельсъ, — требуютъ чистыхъ рукъ, мудраго сердца, а христіане призываютъ грѣшниковъ, слабоумныхъ, нечестивыхъ, людей оскверненныхъ, пригодныхъ развѣ только въ составъ разбойничьей

шайки¹⁾! Подобными обвиненіями можно было пренебрегать, признать ихъ пристрастными и несправедливыми,—все-же оставался на лицо фактъ пониженія христіанской морали, духовнаго измельчанія, и не одни только противники христіанства могли замѣтить, что Церковь въ своемъ отрицаніи высшаго сокровеннаго посвященія, въ своемъ приспособленіи къ уровню толпы, иногда упускала изъ виду завѣтъ своего Основателя: «Тако да просвѣтитесь свѣтъ вашъ предъ челоуѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, Иже на небесѣхъ»²⁾).

Эта эволюція въ сторону терпимости и снисхожденія къ немощамъ плоти вызывала рѣзкія порицанія и къ самымъ авторитетныхъ церковныхъ кругахъ. Многіе пастыри Церкви сокрушались о забвеніи бывшихъ христіанскихъ идеаловъ; не касаясь вопроса о дополнительномъ посвященіи для избранныхъ, они требовали, чтобы Церковь держала высоко знамя своихъ идеаловъ, хотя-бы въ видѣ неосуществимой мечты, недостигаемой цѣли, къ которой могъ-бы стремиться, по мѣрѣ силъ, челоуѣческій духъ. Усилила нѣкоторыхъ пастырей, направленныхъ къ утвержденію новаго строя христіанской жизни съ его облегченными моральными принципами, вызывали нерѣдко отпоръ со стороны ихъ коллегъ,—болѣе ревностныхъ блюстителей завѣтныхъ идеаловъ. Такъ, когда великій епископъ Кориноскій Діонисій, о которомъ мы уже упоминали³⁾, обратился къ своему собрату Пиниту, епископу города Кнососа на о. Критѣ, съ увѣщаніемъ воздержаться отъ предъявленія слишкомъ строгихъ аскетическихъ требованій къ своимъ пасомымъ, и не возлагать на нихъ непосильнаго бремени безбрачія,—то Пинитъ отвѣтилъ ему въ проницескомъ тонѣ: воздавая должное мудрости Діонисіа и прославляя его добродѣтели, онъ въ то же время давалъ Кориноскому пастырю со своей стороны совѣтъ: не держать ввѣренную ему паству на молокѣхъ, т. е. въ младенческомъ состояніи, но питать ее и болѣе твердой пищей, чтобы она не осталась пребывать на вѣки въ духовномъ младенествѣ⁴⁾. Въ этихъ словахъ критскаго пастыря опредѣленно выразился взглядъ партіи ригористовъ на христіанскую этику. Пусть Церковь при-

¹⁾ Orig. *C. Cels.* III, 59.

²⁾ *Matth.* V, 16.

³⁾ См. выше, стр. 379.

⁴⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 23. Cf. Hieron. *De vir. infl.* XXVIII.

зываетъ въ свое лоно всѣхъ безъ разбора: истинными сынами ея все-же могутъ быть только тѣ, которые въ забвеніи плотскихъ потребностей предаются вѣчному стремленію къ духовному совершенствованію.

Этотъ споръ о принципахъ, по существу неразрѣшимый, рѣзко обострился вопросомъ объ отношеніи Церкви къ отступникамъ, не выдержавшимъ тягости гоненій. Вопросъ этотъ назрѣвалъ уже съ начала II вѣка, со времени выясненія враждебнаго отношенія языческаго міра къ христіанству и возникновенія официальныхъ гоненій на него. Мы уже знаемъ, что преслѣдованія противъ христіанъ возбуждались на законномъ основаніи (*religio illicita*), но что поводомъ къ нимъ были доносы и нелѣпыя клеветы, распространяемые языческой толпой¹⁾. Естественно, что при такихъ условіяхъ возникалъ вопросъ о пользѣ открытаго исповѣданія вѣры, встрѣчаемой такимъ злобнымъ непониманіемъ; многіе христіанскіе мыслители считали, что христіанство, какъ религія избранныхъ, должна остерегаться такихъ безполезныхъ столкновеній съ общественнымъ мнѣніемъ и оберегать тайну Божественнаго Откровенія отъ взоровъ тупой и враждебно-настроенной черни. Подобное воззрѣніе находило сторонниковъ преимущественно среди гностическихъ учителей; мы знаемъ, что многимъ изъ нихъ (какъ напр. Василиду) бросался упрекъ въ отрицаніи пользы мученичества за вѣру²⁾. Церковь придерживалась противоположнаго воззрѣнія, именно потому, что она вообще боролась съ гностическимъ понятіемъ о высшемъ и замкнутомъ посвященіи, недоступномъ толпѣ. Раскрывъ широко своя объятія вѣѣмъ чающимъ спасенія, она поощряла всякое публичное исповѣданіе вѣры, даже когда оно не вызывалось необходимостью и носило характеръ бравады передъ гражданской властью. Блестящій сонмъ мучениковъ, запечатлѣвшихъ кровью свою преданность Христу, признавался лучшимъ украшеніемъ Церкви; она гордилась ими, обаяніемъ ихъ укрѣпляла свой престижъ, свое высокое званіе хранительницы той Истины, за которую люди такъ безстрашно претерпѣвали муки и такъ радостно умирали.

Но эта радость не всегда бывала неомраченной. Именно потому, что къ стаду Христову приобщались иногда люди не-

¹⁾ См. выше, стр. 119—135.

²⁾ См. выше, стр. 268—269.

подготовленные къ высшимъ подвигамъ самоотреченія, они не всегда выказывали непоколебимую стойкость передъ страхомъ смерти, передъ лютыми пытками. Случаи отпаденія отъ вѣры учащались по мѣрѣ распространенія христіанства среди широкихъ массъ; они стали слишкомъ обычнымъ прискорбнымъ явленіемъ, когда, съ конца II и начала III в., гоненія приняли характеръ планомѣрной и безпощадной борьбы противъ христіанства со стороны государственной власти, вмѣсто прежнихъ отдѣльныхъ вспышекъ ненависти къ непонятному мистическому ученію. Въ серединѣ III вѣка правительство Декія задалось цѣлью совершенно искоренить христіанство, и прибѣгло для этого къ систематическому разгрому христіанскихъ общинъ, подвергая предстоятелей ихъ аресту и казни, и принуждая вѣрующихъ къ принесенію жертвы официальнымъ богамъ. Арены црковъ обгадились кровью несмѣтныхъ мучениковъ; ряды безстрашныхъ исповѣдниковъ не рѣдѣли, несмотря на жестокость преслѣдованія и на изобрѣтательность палачей, измышлявшихъ новыя ужасныя пытки. Но наряду съ этими славными мученическими подвигами случаи отреченія отъ Христа стали настолько обычными, что по окончаніи гоненія Церковь была поставлена въ необходимость войти въ соглашеніе съ этими массами отпадшихъ (lapsi) и открыть имъ путь къ обратному пріему въ свое общеніе. Вопросъ этотъ былъ настолько болѣзненнымъ для христіанскаго сознанія, что рѣшеніе его сопровождалось раздорами и цѣлымъ расколомъ.

Въ сущности, этотъ жгучій вопросъ заполняетъ собою весь III вѣкъ исторіи христіанства. Онъ находился въ тѣсной связи съ общимъ стремленіемъ Церкви облегчить доступъ къ своимъ алтарямъ людямъ немощнымъ, замѣнивъ для нихъ невыполнимыя моральныя требованія возможностью покаянія; въ немъ выражался послѣдній фазисъ борьбы церковнаго авторитета съ гностицизмомъ и съ аскетическими идеалами монтанизма. Медленная эволюція Церкви по пути снисхожденія къ «малымъ симъ» должна была завершиться терпимостью даже къ такому нравственному паденію, какимъ было отреченіе отъ Христа. Противники этой политики уступокъ предвидѣли ея послѣдствія, когда они возставали противъ всякаго снисхожденія къ тяжкому грѣху, совершенному послѣ крещенія. Уже въ концѣ II вѣка христіанскіе мыслители, одобрявшіе ригоризмъ монтанистовъ (какъ напр. Тертуліанъ), не дѣлали различія между тяжкими

грѣшниками и отступниками, порицая въ одинаковой мѣрѣ дарованіе возможности покаянія и тѣмъ и другимъ. Въ первой четверти III вѣка это разногласіе въ этическихъ принципахъ привело къ расколу въ Римской Церкви, когда папа Каллистъ (217 — 222) призналъ нужнымъ распространить возможность покаянія на грѣхи, считавшіеся дотолѣ неизгладимыми. Эта мѣра Каллиста была встрѣчена съ такимъ негодованіемъ, что даже часть его клира, во главѣ съ знаменитымъ Ипполитомъ, отложились отъ него ¹⁾. Ипполитъ помѣстилъ въ своихъ *Философуменахъ* язвительное обличеніе Каллиста и его преступной, по его мнѣнію, снисходительности къ грѣшникамъ, осквернявшей благодать крещенія; римскій епископъ самъ оказался въ положеніи полуеретика и недостойнаго пастыря стада Христова. Преемники Каллиста продолжали его политику, а Ипполитъ оставался во главѣ партіи непримиримыхъ ригористовъ, пока гоненіе при имп. Максиминѣ не соединило его съ папой Понтіаномъ въ общемъ страданіи за имя Христово и тяжелой ссылкой (въ 235 г.). Эволюція церковнаго христіанства уже не могла быть задержанной. Церковь, упрекавшая гностиковъ въ пренебреженіи къ идеалу мученичества, уже сама склонялась къ отрицанію его пользы въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Во время гоненія при Декіѣ выдающіеся пастыри и Отцы Церкви, какъ св. Кипріанъ Карфагенскій и св. Діонисій Александрійскій, признали нужнымъ скрыться и слѣдить издали за своей паствой, ободряя ее посланіями; ихъ поведеніе далеко не всѣми одобрялось, но все-же не навлекло на нихъ осужденія. Когда-же, по окончаніи Декіева гоненія, вопросъ о покаяніи lapsi и возвращеніи ихъ въ лоно Церкви былъ возбужденъ съ особенной остротой, то примирительная тенденція одержала верхъ надъ всѣми протестами. Сторонники непримиримой строгости остались въ меньшинствѣ, но они образовали цѣлую партію, отрицавшую всякую возможность соглашенія съ Церковью по этому живучему вопросу. Во главѣ этой партіи оказался въ Римѣ талантливый и пылкій пресвитеръ Новаціанъ.

На почвѣ разногласія съ римской Церковью по вопросу о милосердіи къ падшимъ Новаціанъ вступилъ въ открытую борьбу съ папой Корнеліемъ (избраннымъ въ 251 году на римскую кафедру, остававшуюся незамѣщенной болѣе года послѣ

¹⁾ Объ Ипполитѣ см. выше, стр. 170—172.

мученической кончины папы Фабіана), и добивался даже низложенія Корнелія и признанія его избранія незаконнымъ. Этотъ конфликтъ вышелъ изъ предѣловъ мѣстныхъ интересовъ: многіе епископы Востока и Запада, хотя и отказавшіеся отъ поддержки притязаній самого Новаціана на римскую кафедру, все-же одобряли его взгляды на недопустимость общенія съ іарси, и высказывали ему сочувствіе и уваженіе; въ числѣ ихъ были предстоятели крупнѣйшихъ восточныхъ Церквей, окруженные особымъ обаяніемъ, какъ Фабіи Антиохійскій и Фирмилианъ Кесарійскій. Даже Діонисій Александрійскій, оказавшійся въ лагерѣ противниковъ строгости, все-же относился къ Новаціану съ уваженіемъ и писалъ ему въ примирительномъ духѣ. Враги Новаціана пытались подорвать къ нему довѣріе, распространяя слухи о незаконности его крещенія и рукоположенія, но партія его оставалась весьма сильной и вызвала на Западѣ настоящій расколъ, пережившій смерть самого Новаціана (претерпѣвшаго мученичество во время гоненія при Валеріанѣ). Новаціанство, отколовшееся отъ Римской Церкви, продолжало существовать самостоятельно болѣе трехъ вѣковъ, отличаясь отъ господствующей Церкви лишь строгостью своей нравственной дисциплины. На Востокѣ оно слилось съ пережитками монтанизма. Свѣдѣнія о новаціанахъ проскальзываютъ въ христіанской литературѣ до VI в. и окончательно замолкаютъ только въ VII вѣкѣ.

Между тѣмъ, вопросъ о возможности обратнаго пріема падшихъ, даже безъ вторичнаго крещенія, постоянно и повсемѣстно рѣшался Церковью въ утвердительномъ смыслѣ. Это рѣшеніе было неизбѣжно, оно являлось логическимъ завершеніемъ эволюціи всего церковнаго христіанства. Авторитетъ Церкви сохранялъ за собой право всепрощенія, и постепенно смягчилъ даже формы покаянія, бывшія въ первое время столь тягостными, что грѣшники отступали передъ перспективой прохожденія черезъ эти суровые искусы. Церковь признала, что Божественная благодать, даруемая черезъ ея посредство въ крещеніи, не можетъ уже покинуть крещеннаго, какія-бы тяжкія прегрѣшенія онъ не совершалъ. Идея *несмысленности* крещенія получила такое широкое развитіе, что около ста лѣтъ послѣ великаго спора о возможности общенія съ отступниками св. Кириллъ, епископъ Іерусалимскій, доказывалъ императору Юліану тщетность его усилій порвать съ своимъ христіанскимъ прошлымъ, и утверждалъ, что никакими отреченіями отъ вѣры

нельзя смыть съ себя воду крещенія. Эта идея была закрѣплена постановленіемъ вселенскаго собора, выработавшаго догматическую формулу: «вѣрую во *едино* крещеніе во оставленіе грѣховъ»...

Если-бъ мы прослѣдили дальнѣйшее развитіе этой идеи, то увидѣли-бы позднѣйшее превращеніе ея въ понятіе о неистощимости Божьяго милосердія, почти устраняющаго различіе между добромъ и зломъ, самоотверженной вѣрой и равнодушіемъ. Христіанское сознаніе постепенно приучилось возлагать все упованіе на это безграничное милосердіе, и замѣнило имъ не только былые идеалы самосовершенствованія, но даже подвиги покаянія ¹⁾... Рассмотрѣніе этой дальнѣйшей эволюціи христіанской этики завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Мы здѣсь должны лишь отмѣтить, что въ ней завершилась побѣда надъ гностическими идеалами, оказавшимися совершенно недостижимыми для широкихъ массъ чадъ Церкви. Но, съ другой стороны, христіанское сознаніе не могло опуститься до полного забвенія этихъ идеаловъ. Церковь не могла отъ нихъ совершенно отречься, не порвать со своими лучшими заветами. Въ средѣ самой Церкви не умолкали призывы къ мистическимъ радостямъ аскетизма; всячески заглушаемый, осуждаемый, онъ все-же постоянно раздавался среди вѣрующихъ, пробуждалъ въ нихъ вѣчную тоску Богоискательства и самоотреченія. Уже съ конца II вѣка, независимо отъ всякихъ догматическихъ споровъ, начинается то стремленіе къ уединенному созерцанію вдали отъ жизненной суеты и ея искушеній, которое въ концѣ III в. вызвало къ жизни новые идеалы монашества и расцвѣло въ суровомъ подвижничествѣ Отцовъ пустыни Египетской... Этотъ порывъ увлекъ въ свою очередь Церковь. Христіанская этика вновь раздвоилась. Толпѣ вѣрующихъ, широкимъ массамъ стада Христова, была предоставлена облегченная, снисходительная мораль, приспособленная къ житейскимъ интересамъ, и съ теченіемъ времени расплывшаяся въ безграничной терпимости. Но христіанскіе аскетическіе идеалы нашли себѣ убѣжище среди людей, не желавшихъ пользоваться этой

¹⁾ Какъ извѣстно, въ римско-католической Церкви эта идея доведена до ученія объ *избыткѣ* благодати у святыхъ, причемъ этотъ излишекъ святости составляетъ какъ-бы капиталъ, находящійся въ распоряженіи Церкви, и изъ котораго черпаются крупицы благодати, распределяемыя между грѣшниками по усмотрѣнію папы (черезъ индульгенціи).

терпимостью, безглаголю сторонящихся суеты мірской. И Церковь признала это раздѣленіе, дала ему свою санкцію и одобреніе. Слова Христа о «многихъ званыхъ и немногихъ избранныхъ» получили реальное осуществленіе. Но въ этомъ явленіи заключался возвратъ къ тѣмъ самымъ гностическимъ идеямъ особаго посвященія, съ которыми Церковь такъ долго не хотѣла мириться. Монашеское постриженіе явилось новой, церковной формулой все тѣхъ-же идей, не умершихъ въ христіанскомъ сознаніи...

Но мы далеко отвлеклись отъ тѣхъ догматическихъ вопросовъ, въ которыхъ заключалась суть гностическаго движенія. Они также нашли свое разрѣшеніе лишь въ соборный періодъ церковной исторіи, выработавшій окончательныя формулы христіанскаго богословія, и завершившій такимъ образомъ эпоху страстнаго Богоискательства, выраженнаго въ гностическихъ идеяхъ. Но выработкѣ этихъ формулъ предшествовалъ періодъ мучительныхъ исканій, занимающій полтора столѣтія исторіи христіанской мысли, отъ момента напряженной борьбы съ гностицизмомъ и побѣды надъ нимъ до эпохи вселенскихъ соборовъ. Церковь отвергла гностическое ученіе о Непознаваемомъ Высшемъ Божествѣ, отдѣленномъ отъ міра и непрічастномъ созданію его, проявляющемся въ мірѣ лишь черезъ посредство цѣлаго ряда эманаций. Именно противъ этого ученія (а не противъ языческаго многобожія) была направлена формула, выработанная первымъ вселенскимъ соборомъ: «Вѣрую во *Единого* Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли и всего видимаго и невидимаго». Но эта формула, закрѣпившая сближеніе христіанскаго богословія съ ветхозавѣтнымъ монотеизмомъ, далеко не сразу могла опредѣлиться и восторжествовать надъ другими теченіями христіанской мысли, надъ старой закваской гностическихъ умозрѣній.

Эта идея Единого Божества была, конечно, основой всего христіанскаго ученія, но согласованіе ея съ вѣрой въ Божественность Христа представляло не мало затрудненій, и первобытное христіанство поэтому уклонялось отъ разграниченія этихъ двухъ, одинаково дорогихъ ему понятій и остерегалось выясненія ихъ путемъ точныхъ опредѣленій. Въ евіеопейскихъ кружкахъ, державшихся строгаго еврейскаго монотеизма, вопросъ разрѣшался отрицаніемъ божественности Иисуса Христа и признаніемъ Его простымъ человѣкомъ, но мы знаемъ, насколько

это учение было чуждо и ненавистно христіанскому сознанию. Когда-же эллинская мистика, нашедшая выраженіе въ гностических системахъ, увлекла христіанскую мысль въ ширь отвлеченныхъ созерцаній Божества, мыслимаго какъ чистая Идея, лишенная всякой связи съ матеріальнымъ началомъ и вполне отдѣленная отъ Творческаго Принципа, создавшаго вселенную,—тогда церковный авторитетъ, вступившій въ борьбу съ гностицизмомъ, сталъ искать опоры въ монотеизмъ и былъ вынужденъ заняться догматическимъ опредѣленіемъ своихъ понятій о Сущности Божества, познаваемаго во Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ.

Эта терминологія была уже давно усвоена христіанскимъ сознаниемъ, и богословской мысли надлежало лишь разобраться въ ея оттънкахъ, выяснить суть взаимоотношеній понятій объ Отцѣ и Сынѣ въ трансцендентальной тайнѣ Божества. Но именно здѣсь возникали тягостныя недоразумѣнія. Понятіе о *Сынѣ Божіемъ*, открытое христіанскому міру уже съ евангельскихъ временъ, могло подвергаться всевозможнымъ толкованіямъ. Мы знаемъ, что въ гностической системѣ Василида идея Божественнаго *Сыновства* расширилась до отвлеченнаго пантеизма въ представленіи о троичномъ проявленіи Божественныхъ потенцій¹⁾. Тѣ христіанскіе мыслители, которые были воспитаны на эллинской философій, охотно склонялись къ символизациі термина *Сына Божьяго*, обозначая имъ лишь выдѣленіе Творческой Силы Божества, отношеніе Божественнаго Принципа къ мірозданію. Но эту туманную символику трудно было примѣнить къ реальному понятію о Христѣ—Сынѣ Божіемъ, къ исторической Личности Іисуса Христа. Оттого послѣднее понятіе находило противниковъ среди приверженцевъ чистаго монотеизма, создавшихъ въ церковномъ христіанствѣ особое теченіе *монархіанства*: этимъ терминомъ обозначалось убѣжденіе въ неизблестности и нераздѣльности принципа Божественнаго Единства (*ἡ μοναρχία τοῦ Θεοῦ*). Въ цѣляхъ сохраненія цѣльности этого принципа монархіане отрицали божественность Іисуса Христа, а все церковное ученіе о Божественномъ воплощеніи и міровомъ искупленіи относили къ Богу Единому безъ выдѣленія изъ Него ипостаси Сына. Однако и эта идея вызывала разныя толкованія, и при дальнѣйшемъ опредѣленіи ея выяснялось не мало

¹⁾ См. выше, стр. 262 sq.

разногласій среди сторонниковъ монархіанства. Личность Ісуса Христа облакалась одними въ докетическую символику и разсматривалась, какъ явленіе міру Самого Единого Бога Отца, между тѣмъ, какъ для другихъ Она представлялась соединеніемъ Единого Божественнаго Принципа съ человѣческимъ естествомъ Ісуса. Согласно послѣднему толкованію, Ісусъ Христосъ былъ Богочеловѣкомъ лишь постольку, поскольку Онъ былъ облеченъ «Силою Всевышняго», приведшей Его къ обожествленію.

Защитникомъ этой теоріи явился пѣкій Θεοδοτὴ, коіτην по профессіи, богатый и весьма образованный христіанинъ изъ Византіи, выступившій въ Римѣ при папѣ Викторѣ (ок. 190 г.). Враги Θεοδοτα впоследствии утверждали, что онъ во время гоненія отрекся отъ вѣры, а затѣмъ, въ цѣляхъ примиренія съ Церковью, сталъ увѣрять, что онъ отрекся не отъ Бога, а лишь отъ человѣка—Ісуса Христа; это позднѣйшее обвиненіе не заслуживаетъ вниманія, въ виду извѣстной уже намъ неразборчивости средствъ у древнихъ ересеологовъ при полемикѣ съ противниками. Ученіе Θεοδοτα не имѣло было измышлено: оно, такъ сказать, носилось въ воздухѣ и было только выражено имъ съ бѣльшей опредѣленностью, въ виду наступившей потребности въ выясненіи терминологіи монархіанства. Слѣдуетъ замѣтить, что Θεοδοτὴ не отрицалъ сверхъестественнаго рожденія Ісуса отъ Дѣвы; такимъ образомъ, Ісусъ Христосъ не былъ для него простымъ человѣкомъ.

Эти идеи нашли дальнѣйшее развитіе въ ученіи другого Θεοδοτα, называемаго Μένιπλοу или Банкиромъ по роду профессіи; въ своихъ попыткахъ установить способъ обожествленія Ісуса Христа онъ ухватился за текстъ псалма 109-го: «Ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову»¹⁾ и доказывали, что Христосъ былъ отраженіемъ Бога Вышняго по особому таинственному избранію, возвыщенному въ Ветхомъ Заветѣ явленіемъ Мелхиседека²⁾. Эта идея Θεοδοτα была уже знакома церковной богословской мысли и впоследствии таинственный образъ Мелхиседека занялъ прочное мѣсто въ христіанской мистикѣ. Но въ томъ опредѣленномъ видѣ, въ которомъ была высказана эта идея Θεοδοтомъ, она не могла не вызвать осуж-

¹⁾ Псал. СІХ, 4. Ср. посл. къ Евр. V, 6; VII, 17.

²⁾ Быт. XIV, 18—20.

денія со стороны Церкви. Оеодотъ и послѣдователь его Асклепідотъ пытались создать цѣлый расколъ въ Римѣ при папѣ Зефиринѣ (198—217); у нихъ появился даже особый епископъ, иѣкій Наталій, вскорѣ покаявшійся и вновь принятый въ церковное общеніе Зефириномъ ¹⁾. Идеи оеодотіанъ не могли имѣть особеннаго успѣха: въ нихъ слишкомъ ясно сквозила еніонейская закваска, болѣе близкая къ ветхозавѣтному ученію о Богѣ, нежели къ эллино-христіанскимъ воззрѣніямъ. Въ нихъ выражалось стремленіе изобразить отношеніе Христа къ Высшему Божеству въ видѣ особаго избранія: Христосъ является Сыномъ Божіимъ черезъ *усыновленіе* Его Всевышнимъ Божествомъ,—отсюда эта отрасль монархіанства получила названіе *адоптионизма*. Наболѣе видными представителями этихъ идей явились на Западѣ (лѣтъ 30 послѣ выступленія Оеодота) иѣкій Артемонъ, а на Востокѣ, во второй половинѣ III вѣка, знаменитый антиохійскій епископъ Павелъ Самосатскій. Но монархіанство получило болѣе широкое богословское толкованіе въ другомъ своемъ видѣ, обозначаемомъ терминомъ *модализма*.

То теченіе монархіанскихъ идей, которому присвоено это названіе, являлось въ сущности попыткой примиренія христіанскаго понятія о Сынѣ Божіемъ съ гностическими идеями о постепенныхъ проявленіяхъ Божества въ мірѣ. Терминъ «Сына Божьяго» прилагался здѣсь къ Божественному Проявленію Творческой Силы Божества, пріемлющей на себя бремя искупленія міра и конечнаго очищенія его. При такомъ толкованіи совершенно исключалась идея о Сынѣ Божіемъ, какъ объ особѣ Ипостаси Божества: Единое Нераздѣльное Высшее Божество Само проявляется то въ образѣ Сына, то въ образѣ Духа; если допускалась идея Самостоятельной Ипостаси Сына Божьяго, то лишь какъ временное выдѣленіе изъ Божественнаго Первоисточника, для осуществленія предначертанныхъ Промысломъ Божіимъ цѣлей, причемъ въ этомъ смыслѣ возможно и воплощеніе (или видимое проявленіе) Сына Божьяго въ Иисусѣ Христѣ, но это выдѣленіе Особаго Втораго Божественнаго Лица отнюдь нельзя представлять Самостоятельнымъ Началомъ,

¹⁾ Главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній о двухъ Оеодотахъ и школѣ ихъ является Ипполитъ, стоявшій во главѣ ихъ противниковъ: см. *Philosophumena* VII, 35—36; IX, 3, 12; X, 23, 27. Его-же *Contra Noët.* III, а также Euseb. *Hist. Eccl.* V, 28. Epiaph. *Hacr.* LIV, LV. Theodor. *Hacr. fab. comp.* II, 4—6. Philastr. *h. L.* Ps.-Tertull. с. XXVIII—XXIX, и мн. др.

Единосушнымъ и *Приспосущимъ* Вѣчному Непознаваемому Божеству (по позднѣйшей богословской терминологіи). Термины *Отца*, *Сына* или *Слова* Божіаго (Λόγος), *Духа* или *Утѣшителя* (Παράκλητος) — соотвѣтствовали здѣсь не реальнымъ понятіямъ о Троичномъ Естествѣ, а лишь разному образу (modus) проявленія Единаго и Нераздѣльнаго Божества.

Связь этихъ воззрѣній съ гностической метафизикой вполне очевидна: разница состояла лишь въ томъ, что многочисленныя у гностиковъ преемственныя эманации Божества замѣнялись лишь двумя проявленіями Бога Всевышняго, и такимъ образомъ совершалось сближеніе съ чистымъ монотеизмомъ. Даже второе Божественное проявленіе, — въ Духѣ Святомъ, — сравнительно мало занимало богословскіе умы въ разсматриваемую нами эпоху: выясненіе идей о Святомъ Духѣ и окончательное опредѣленіе Его Ипостасныхъ отношеній къ Первосущности Божества относится уже всецѣло къ соборному періоду. Эпоха, предшествовавшая вселенскимъ соборамъ, и затронутая здѣсь нами потому, что въ ней выразилось дальнѣйшее направленіе и судьба гностическихъ идей, занималась по преимуществу выясненіемъ формулъ и понятій о Сынѣ Божіемъ; эти понятія касались наиболѣе важныхъ основъ христіанскаго ученія, и именно съ этой стороны приступало къ нимъ богословское мысленіе, колебавшееся между различными оттѣнками «монархіанства». Стремясь оградить христіанское ученіе о Богѣ отъ обвиненія въ «двубожіи» или «трехбожіи», монархіане-модалисты остерегались выдѣленія Сына Божья въ особую Ипостась и признавали въ Немъ лишь modus Бога Единаго, проявившаго Себя и въ явленіи Іисуса Христа; на эту тайну, по ихъ мнѣнію, указалъ Самъ Христосъ словами: «видѣвый Меня видѣлъ Отца»¹⁾ и «Азъ и Отецъ едино есма»²⁾.

Наиболѣе яркимъ выразителемъ этихъ идей явился на Востоцѣ въ послѣдней четверти II вѣка Ноетъ (Νοῆτος), родомъ изъ Смирны; послѣдователи его назывались сперва ноетіанами и одинъ изъ нихъ, Енигонтъ, распространилъ это ученіе въ Римѣ при папѣ Зефиринѣ. Еще до того, при папѣ Элевасерѣ (174—189), монархіанство имѣло въ Римѣ представителя въ лицѣ другаго азіата, Праксея, принимавшаго горячее участіе

¹⁾ Иоан. XIV, 9.

²⁾ Иоан. X, 30.

въ борьбѣ противъ монтанизма. Повидимому, въ монтанистскомъ ученіи объ особыхъ откровеніяхъ Духа Святаго Монтану и его пророчицамъ Праксей усматривалъ слишкомъ рѣзкое отдѣленіе Духа и Слова Божіяго отъ Единого Божества, и въ этомъ смыслѣ подвергалъ монтанистскія идеи особенно жестокой критикѣ; именно подъ его вліяніемъ папа Элевоерій отказался отъ признанія катафригійскихъ пророковъ. Но это выступленіе противъ монтанизма создало Праксею сильнаго врага въ лицѣ Тертулліана, — убѣжденнаго монтаниста, какъ намъ уже извѣстно. Тертулліанъ посвятилъ цѣлый трактатъ безпощадному обличенію и осмѣянію ненавистнаго ему противника; онъ выставилъ его еретикомъ, хулителемъ Бога, отрицалъ даже его заслуги въ дѣлѣ исповѣданія вѣры во время гоненія (Праксей пользовался славой безстрашнаго исповѣдника, пострадавшаго за вѣру), а дѣятельность его въ Римѣ характеризовалъ насмѣшливымъ замѣчаніемъ, что онъ, Праксей, «Духа Святаго изгналъ, а Бога Отца распялъ!»¹⁾ Въ этомъ выраженіи содержалась суть монархіанской идеи въ томъ видѣ, въ какомъ представлялась она противникамъ: если нѣтъ выдѣленія Ипостаси Сына изъ Сущности Всевышняго Отца, если Самъ Богъ—Отецъ проявилъ Себя въ Иисусѣ Христѣ, то, значить, Самъ Богъ—Отецъ пострадалъ на крестѣ. Отсюда названіе *патрипассіанъ* (patripassiani), придуманное Тертулліаномъ для монархіанъ—модалистовъ.

Съ догматической стороны это опредѣленіе невѣрно, ибо, если Отецъ пострадалъ въ образѣ (modus'ѣ) Сына, то, значить, Всевышній Отецъ, какъ Таковой, непричастенъ искупительнымъ страданіямъ. Но кличка «патрипассіанъ» все-же осталась за модалистами, которые, въ свою очередь называли своихъ противниковъ *двубожниками*. Споръ обострился, закипѣлъ по всему христіанскому міру; новыя формулы никого не удовлетворяли и вызвали безконечныя пререканія. Въ Римѣ конфликтъ осложнился внутренними раздорами, такъ какъ во главѣ противниковъ модализма стоялъ знаменитый Ипполитъ, авторъ «Философуменъ», открыто враждовавшій съ напой Зефириниомъ и въ особенности съ совѣтникомъ его и впоследствии пресмникомъ, — Каллистомъ. Зефиринъ былъ человѣкъ мягкій и

¹⁾ *Adv. Praxeam*, I: «Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit».

мало образованный; окончательно, сбитый съ толку разгорѣвшимися вокругъ него богословскими спорами, онъ не рѣшался высказаться опредѣленно и только безпомощно повторялъ: «я знаю только Одного Бога—Христа Іисуса, и кромѣ Него никого другаго рожденнаго и пострадавшаго»,—но тутъ-же добавлялъ: «не Отецъ пострадалъ, а Сынъ»¹⁾. Каллистъ, замѣнившій ок. 217 г. Зефирина на римской кафедрѣ, болѣе открыто склонялся на сторону модализма, и въ спорахъ съ Ипполитомъ не преминулъ упрекнуть послѣдняго въ двубожіе²⁾. Но идеи Ипполита, защищавшаго формулу Логоса—Сына Божіаго, лучше выражали мнѣнія церковнаго большинства, съ которыми Каллистъ не могъ не считаться, и подъ давленіемъ ихъ онъ былъ наконецъ принужденъ осудить модализмъ въ лицѣ новаго и наиболѣе яркаго выразителя его,—Савеллія³⁾.

Савеллій прибылъ въ Римъ также съ Востока: повидимому, онъ былъ родомъ изъ Пентаполя Ливійскаго. Въ его ученіи модализмъ напечатлѣ свои окончательныя формулы, весьма отдаленныя отъ церковнаго понятія о Сынѣ—Словѣ Божіемъ; Савеллій отвергалъ всякое раздѣленіе Божественныхъ Ипостасей, признавалъ, что всѣ *modus*-ы проявленія Божества должны сливаться въ понятіи о Единномъ и безличномъ Божествѣ, и предлагалъ сохранить наименованіе *Сына* лишь въ примѣненіи къ Самому Нерожденному Отцу, обозначая этимъ терминомъ *Сымоотца* (Υιοπάτωρ) проявленіе Непознаваемаго Божества въ мірѣ, —ибо Непостижимая Божественная Монада, по Собственному произволенію, проявляется то въ образѣ Отца, то Сына, или Духа.

Въ этой формѣ модализмъ слишкомъ явно обнаруживалъ свою связь съ гностическими созерцаніями, и осужденіе его Церковью было неизбѣжно. Но побѣда надъ нимъ досталась не легко и не сразу: *савелліанство*, въ которомъ слились всѣ теченія модалистическихъ идей, продолжало существовать внѣ Церкви, пользовалось большимъ успѣхомъ и распространеніемъ, и не мало озабочивало христіанскихъ мыслителей даже соборнаго періода, какъ напр. Афанасія Александрійскаго и Василія Великаго. И окончательное исчезновеніе его (приблизительно

¹⁾ *Philos.* IX, 11: «Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεόν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἑτέρον δοῦνα γενητὸν καὶ παθῆτον». «Ὁδὺ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός».

²⁾ *Philos. loc. cit.*: «ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους».

³⁾ *Philos.* IX, 12.

къ концу IV вѣка) объясняется только тѣмъ, что Церковь, ополчившаяся на модалистовъ, не могла однако всецѣло отрѣшиться отъ ихъ идей и не малую долю ихъ усвоила въ своей догматикѣ, въ своемъ ученіи о Логосѣ—Сынѣ Божиѣмъ, Единосущномъ Отцу¹⁾.

Ученіе о Логосѣ, воспринятое Церковью, было формулировано современникомъ Савеллія, однимъ изъ глубочайшихъ мыслителей христіанства,—великимъ Оригеномъ. Съ его именемъ мы уже выходимъ изъ круга ересеученій и расколовъ и вступаемъ въ область исканій догматическихкихъ формулъ уже въ предѣлахъ церковнаго богословія. Нѣкоторыя мнѣнія Оригена подверглись въ послѣдствіе осужденію и помѣшали его зачисленію въ списки великихъ Отцовъ Церкви, но по общему облику своему онъ—учитель Церкви, христіанскій богословъ, проложившій для христіанскаго мышленія пути, съ которыхъ оно уже никогда не уклонялось. Съ Оригеномъ завершается эпоха смутнаго Богоискательства первобытнаго христіанства, и начинается новая, не менѣе интересная эра богословскихъ созерцаній, опредѣлившихъ формулы христіанской догматики. Но, къ сожалѣнію, разсмотрѣніе этихъ формулъ и выясненіе ихъ дальнѣйшей эволюціи и постепенной кристаллизаціи уже не входитъ въ предѣлы настоящаго труда.

Мы здѣсь не можемъ даже остановиться подолгу на личности и ученіи самого Оригена: подробное разсмотрѣніе его идей завлекло-бы насъ слишкомъ далеко, а біографическія данныя о немъ и изслѣдованіе его дѣятельности заслуживаютъ тщательнаго изученія, и не вмѣщаются съ достаточной полнотой въ наше бѣглое очеркѣ гностическаго движенія. Кромѣ того, Оригена нельзя отдѣлить отъ общаго броженія философскихъ идей, очагомъ которыхъ служила Александрійская школа. Мы уже упоминали о томъ, что съ II вѣка по Р. Х. Александрія являлась мировымъ культурнымъ центромъ, въ которомъ философскія созерцанія эллинизма достигли пышнаго рас-

¹⁾ Главнѣйшіе источники свѣдѣній о модализмѣ содержатся въ трактатѣ Тертуліана *Adversus Praxeam* и въ *Philosophumena* Ипполита (IX, 7—12, X, 27), а также Hipp. *Contra Noët.*, Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 6. Epiph. *haer.* I, VII, LXII. Philastr. *haer.* LIII, LIV. Ps.—Tertull. *c.* XXX. *Praed. c.* XXXVI, XLI. Theod. *Haer. fab. comp.* II, 9; III, 3 и др., и въ сочиненіяхъ Оригена, Афанасія Александрійскаго, Меодія (*Cont.* VIII, 10), Василия Великаго, Григорія Нисскаго и мн. др.

цвѣта¹⁾. Здѣсь появились христіанскіе мыслители, — главари гностическихъ школъ, какъ Василидъ, Карпократъ, Валентинъ; здѣсь, наряду съ языческими философскими кружками, тѣснившимися вокругъ знаменитой бібліотеки и музея и подготавливавшими расцвѣтъ неоплатонической школы, было основано христіанское «огласительное училище», въ которомъ эллинская философія проходила черезъ горнило христіанскаго мышленія и создавала блестящую плеяду богослововъ-созерцателей, соединившихъ глубину познанія съ порывами пламеннаго Богонискательства. Мы не имѣемъ возможности остановиться здѣсь на интересной личности перваго извѣстнаго намъ руководителя этого христіанскаго училища, — Пантена (Πάντανος, Pantaenus), сицилійца родомъ, послѣдователя стоической философіи, въ поискахъ за истинной объѣздившаго все святилища познанія и древней мудрости, побывавшаго и въ Индіи, откуда, по преданію, онъ привезъ экземпляръ Евангелія «двѣнадцати апостоловъ», будто-бы завезеннаго въ Индію апостоломъ Варооломеемъ. Вѣроятно въ концѣ своей жизни онъ оказался руководителемъ Александрійскаго училища, гдѣ въ числѣ его учениковъ былъ Александръ, впослѣдствіи знаменитый епископъ Іерусалимскій, и Климентъ, замѣнившій его во главѣ училища. Климентъ Александрійскій, родомъ афинянинъ, прозванный *Строматевтомъ* (Κλήμης ὁ Στρωματεύς) по заглавію важнѣйшаго своего сочиненія, уже хорошо намъ извѣстенъ; неоднократно приходилось намъ ссылаться на его драгоценныя *Строматы* и отмѣчать громадное значеніе этой книги въ исторіи христіанской литературы: мы знаемъ, что Климентовы *Строматы* являются однимъ изъ наиболѣе серьезныхъ источниковъ по изученію гностическихъ системъ, и въ частности валентиніанства, для ознакомленія съ которымъ необходимо считаться съ данными, собранными Климентомъ въ такъ называемыхъ «*Excerpta ex Theodoto*»²⁾. Кроме того, «*Строматы*» представляютъ неисчерпаемый источникъ свѣдѣній о египетскихъ мистеріяхъ и религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ древняго эллино-восточнаго міра. Климентъ былъ хорошо знакомъ съ тайнами этого міра и его мистическихъ созерцаній; порывы неутолимаго Богонискательства и его увлекали къ подножію

¹⁾ См. выше, ч. I, стр. 11.—15; ч. II, стр. 107.

²⁾ См. выше, стр. 284—285 sq.

всѣхъ алтарей познанія, и въ числѣ его учителей, по его-же словамъ¹⁾, были и представители эллипскихъ философскихъ школъ, и сирійцы, и евреи; наконецъ, послѣ долгихъ странствованій, оказался онъ въ числѣ учениковъ Пантена въ Александріи, и, повидимому, раздѣлялъ потомъ его труды по огласительному училищу до того времени, когда самъ сталъ во главѣ училища. Изъ одного указанія Александра Іерусалимскаго, сохраненнаго Евсевіемъ²⁾, можно заключить, что Климентъ имѣлъ санъ пресвитера въ Александрійской Церкви. Но міросозерцаніе знаменитаго александрійскаго учителя было далеко отъ тѣхъ теченій церковнаго христіанства, съ которыми мы недавно ознакомились. Климентъ былъ чистымъ гностикомъ по своимъ воззрѣніямъ на Откровеніе Христово, какъ на высшее озареніе, недоступное толпѣ. Въ его *Строматахъ*, какъ и во всѣхъ другихъ извѣстныхъ его сочиненіяхъ, съ любовью обрисовывается идеаль христіанскаго мыслителя, достигшаго посвященія въ глубочайшія тайны Богопознанія, и весьма близкаго къ «пневматикамъ» гностическихъ школъ. Климентъ употребляетъ слово «гностикъ» лишь въ хорошемъ смыслѣ, обозначая имъ именно такого «посвященнаго», носителя высшихъ христіанскихъ идеаловъ. Слѣдуетъ замѣтить, что даже гностическая традиція особаго, эсотерическаго ученія, переданная Христомъ лишь достойнѣйшимъ ученикамъ, не была чужда Клименту: въ его книгѣ «Ὑποπόσεις» упоминалось объ откровеніи высшей истины, дарованномъ Божественнымъ Учителемъ Петру, Іакову и Іоанну, и переданномъ ими другимъ апостоламъ и затѣмъ 70 избраннымъ ученикамъ³⁾. Христологія Климента была проникнута докетизмомъ: онъ склонялся къ признанію призрачности плоти Иисуса Христа и ссылался на свидѣтельство «Дѣяній апостола Іоанна», нынѣ извергнутыхъ изъ канона.

Подъ вліяніемъ этого учителя, сочетавшаго мистическія увлеченія съ глубиной всесторонняго познанія и съ изумительной эрудиціей, развилось и окрѣпло мышленіе Оригена, происшедшаго изъ христіанской семьи и съ юныхъ лѣтъ бывшаго въ числѣ учениковъ Климента. Въ 202 г. жестокое гоненіе при

¹⁾ *Strom.* I, 1.

²⁾ *Hist. Eccl.* VI, 11.

³⁾ *Ibid.* II, 1.

императоръ Септیمی Северъ принудило временно закрыть огласительное училище и заставило самого Климента удалиться изъ Александріи навсѣгда¹⁾. Оригену было въ то время около 17 лѣтъ; отецъ его Леонидъ въ числѣ другихъ мучениковъ пострадалъ за имя Христова во время гоненія, оставивъ на попеченіе юнаго своего сына многочисленную семью (мать и шесть младшихъ братьевъ). Мы не имѣемъ возможности остановиться здѣсь на преданіяхъ, окружившихъ дѣтскіе годы Оригена, но должны лишь отмѣтить, для характеристики воспитавшей его среды, что Леонидъ прозрѣвалъ блестящую будущность своего сына: порою, по словамъ Евсевія²⁾, когда отрокъ Оригенъ спалъ, отецъ подходилъ къ нему и съ восторженнымъ благоговѣніемъ цѣловалъ его грудь — «обиталище Духа Святаго», — прославляя Бога за дарованіе ему такого сына. Во время гоненія 202 г. шестнадцатилѣтній Оригенъ ободрялъ отца къ подвигу исповѣданія и страданія за вѣру, и радовался его мученическому вѣнцу; оставшись во главѣ осиротѣлой семьи безъ всякихъ средствъ къ поддержанію ея³⁾, ему удалось, несмотря на юный возрастъ, найти занятія преподавателя риторики. Вскорѣ гениальный юноша былъ окруженъ многочисленными слушателями; по желанію епископа Димитрія онъ сталъ во главѣ возрожденнаго Александрійскаго училища, и здѣсь въ теченіе долгихъ лѣтъ проповѣдывалъ благовѣстіе Христова, обогащая его сокровищами эллинской философіи, основательно имъ изученной. вмѣстѣ съ тѣмъ Оригенъ оставался вѣрнымъ завѣтнымъ христіанскимъ идеаламъ аскетизма: спалъ на голой землѣ, буквально исполнялъ слова Христа объ отказѣ отъ лишей одесды, пниурялъ себя строжайшимъ постомъ и воздержаніемъ отъ всякихъ плотскихъ удовольствій; наконецъ, онъ дошелъ до самонекалѣченія, до буквального исполненія евангельскаго текста о «скопцахъ», исказившихъ себя ради царствія небеснаго⁴⁾», — отчасти изъ жажды аскетическаго подвига, отчасти

¹⁾ По нѣкоторымъ даннымъ можно заключить, что въ 211—212 г. Климентъ былъ еще въ живыхъ, но ок. 215 г. о немъ упоминаютъ уже, какъ о покойникѣ (См. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 11 и VI, 14). Неизвѣстно, гдѣ находился Климентъ по удаленіи изъ Александріи; можно предположить, что онъ былъ въ Кесаріи у епископа Александра, въ посланіяхъ котораго содержатся указанія упоминанія, сохраненныя Евсевіемъ.

²⁾ *Hist. Eccl.* VI, 2.

³⁾ По закону, имущество мучениковъ подвергалось конфискаціи.

⁴⁾ *Матт.* XIX, 12.

въ цѣляхъ устраненія всякихъ грязныхъ подозрѣній при постоянномъ общеніи съ женщинами, толпившимися вокругъ его каведры¹⁾. Этотъ поступокъ Оригена былъ въ послѣдствіе поставленъ ему въ вину Димитріемъ, епископомъ Александрійскимъ, когда слава молодого философа и богослова возбудила наконецъ нѣкоторую зависть со стороны александрійскаго пастыря. Къ тому времени имя Оригена дѣйствительно гремѣло по всему христіанскому міру. Его вдохновенная проповѣдь привлекала безчисленныхъ слушателей, его ученые труды возбуждали всеобщее благоговѣйное изумленіе. Не довольствуясь изученіемъ и разъясненіемъ священныхъ книгъ христіанства, онъ углублялся въ мистическій эклектизмъ эллинской философіи; по словамъ его біографовъ «Платонъ былъ его постояннымъ спутникомъ», но съ одинаковымъ рвеніемъ предавался онъ изученію мыслителей неопифагорейской школы и былъ въ числѣ слушателей и почитателей Аммонія Сакка, полагавшаго тогда въ Александріи начало неоплатонической школы, Аммонія Сакка, властителя думъ всѣхъ Богоискателей этого бурнаго времени, Аммонія, при встрѣчѣ съ которымъ 26-лѣтній Плотинъ прекратилъ всякіе нныя поиски за Истиной и воскликнулъ: «вотъ тотъ, кого я искалъ!» Но Оригенъ не довольствовался мистической метафизикой возрожденнаго пифагорейства и платонизма. Поиски за истиной, за новыми формулами религіознаго созерцанія, увлекали его во всѣ стороны, побуждали его предпринимать поѣздки во всѣ центры міровой культуры; побывалъ онъ и въ Римѣ (между 212 и 215 г.г.), гдѣ ему довелось познакомиться съ знаменитымъ Ипполитомъ. Иногда эти поѣздки совершались по чьему нибудь приглашенію (такъ, ок. 218 г., его выписывала въ Антиохію просвѣщенная любительница философіи Юлія Маммея, мать императора Александра Севера), иногда-же онъ имѣли цѣлью розыски старинныхъ текстовъ Св. Писанія, сличеніемъ которыхъ Оригенъ занимался съ особеннымъ рвеніемъ. Онъ не отступилъ даже передъ трудностями изученія еврейскаго языка, признавъ его необходимымъ для тщательнаго ознакомленія съ подлиннымъ текстомъ Ветхаго Завета и для провѣрки его переводовъ. Ветхій Заветъ къ тому времени уже занялъ прочное мѣсто въ числѣ священныхъ документовъ христіанства, но лишь въ греческомъ переводѣ LXX толковниковъ, а евреи въ полемикѣ съ христіанами

¹⁾ См. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 8.

оспаривали точность нѣкоторыхъ выраженій и считали переводъ LXX искаженнымъ. Оригенъ отыскалъ еще три самостоятельныхъ перевода Ветхаго Заѡта на греческій языкъ (Акилы, Θεοδοτiона и Симмаха), и предпринялъ гигантскій трудъ сличенiя ихъ съ еврейскимъ подлинникомъ: плодомъ его работъ явилось изданiе *Гекзапловъ*, т. е. текста Библии въ 6 параллельныхъ столбцахъ, содержавшихъ 1) подлинный еврейскій текстъ, 2) транскрипцiю его греческими письменами, 3) переводъ LXX, 4) переводы Акилы, Θεοδοτiона и Симмаха. Этотъ колоссальный трудъ могъ самъ по себѣ обезсмертить имя любого ученаго, но Оригенъ дополнилъ его еще пространными толкованiями и изъясненiями всѣхъ книгъ Ветхаго и Новаго Заѡта; особенно замѣчательно его Толкованiе на Ев. Иоанна, въ которомъ сказалось влiянiе труда того-же заглавiя валентинiанца Гераклеона. Въ своихъ изъясненiяхъ Св. Писанiя Оригенъ придерживался символическаго смысла, отвергая буквальное пониманiе текстовъ съ рѣзкостью, достойной ученика Климента и Аммонiя, друга валентинiанца Амвросiя. Но гностическая закваска, столь ясно выраженная иногда у Оригена, не мѣшала ему относиться критически къ попыткамъ введенiя въ христiанскiй канонъ книгъ подозрительнаго происхожденiя. Его научная добросовѣстность заставляла его разбираться съ должной осторожностью въ исторiи каждой книги, заявляющей притязанiе на боговдохновенность; его проникательная критика выясняла достовѣрность всѣхъ документовъ христiанской письменности, указывала ихъ мѣсто въ канонѣ или внѣ его. Оригену принадлежитъ честь окончательнаго разбора христiанскаго канона; имъ было введено дѣленiе книгъ на несомнѣнно церковныя (ὁμολογούμενα) и уважаемыя, но не боговдохновенныя (ἀντιλεγόμενα). Его критика текстовъ стала краеугольнымъ камнемъ христiанской экзегетики.

Наряду съ этими трудами, Оригенъ посвящалъ свое перо изъясненiю глубочайшихъ основъ христiанской догматики. Его знаменитая книга «О началахъ» (Περὶ ἀρχῶν) представляетъ первый въ церковно-христiанской литературѣ опытъ пространнаго богословскаго трактата, раскрывающаго основныя понятiя о Божествѣ и мірозданiи въ стройномъ синтезѣ. Именно въ этой книгѣ Оригенъ излагалъ ученiе о Сынѣ Божиѣмъ,—Единосущномъ и Единородномъ Логосѣ,—въ законченныхъ формулахъ, призванныхъ вытѣснить изъ христiанской догматики идеи

монархіанства. Авторъ книги «О началахъ» могъ занять по праву первое мѣсто среди христіанскихъ богослововъ, но нѣкоторыя идеи, выраженные въ его книгѣ, вызвали неодобреніе и послужили поводомъ къ осужденію великаго учителя. Эти догматическіе споры возгорѣлись позже, въ концѣ жизни Оригена, но еще до того, вскорѣ послѣ появленія книги Пері' *ἀρχῶν*, его положеніе въ Александріи было поколеблено конфликтомъ съ епископомъ Димитріемъ, уже давно таившимъ неудовольствіе передъ громкой славой Оригена. Поводомъ къ разрыву послужило то обстоятельство, что епископы іерусалимскій и кесарійскій, искренно почитавшіе Оригена, въ бытность его въ Палестинѣ (ок. 230 г.) посвятили его въ іерейскій санъ, и Димитрій заявилъ протестъ противъ посвященія евнуха, и притомъ въ чужой епархіи. Замѣчательно, что во время разгорѣвшагося спора не было упомянуто о какихъ-либо еретическихъ мнѣніяхъ Оригена, и протестъ Димитрія касался лишь формальной стороны дѣла. Какъ-бы то ни было, Оригену пришлось покинуть Александрію, гдѣ замѣстителемъ его во главѣ огласительнаго училища былъ ученикъ его Гераклъ, а съ введеніемъ послѣдняго на александрійскую кафедру (послѣ смерти Димитрія, ок. 232 г.)—другой ученикъ его Діонисій (впослѣдствіе тоже епископъ Александрійскій, съ 247 по 264 г.). Оригенъ удалился въ Кесарію палестинскую, и здѣсь продолжалъ свою неутомимую дѣятельность; здѣсь также стекались къ нему отовсюду ученики, среди которыхъ были Григорій, впослѣдствіе знаменитый епископъ Неокесарійскій и чудотворецъ; здѣсь Оригенъ закончилъ свое изданіе Гекзапловъ и написалъ цѣлый рядъ трактатовъ по всѣмъ вопросамъ, волновавшимъ христіанское сознаніе. Однимъ изъ послѣднихъ его капитальныхъ трудовъ было «Опроверженіе Кельса», — языческаго философа, написавшаго въ 70-хъ гг. II вѣка книгу противъ христіанъ, подъ заглавіемъ «Истинное слово» (*Λόγος ᾠληθής*); отвѣдъ на эту книгу была составлена Оригеномъ въ концѣ 40-хъ гг. III вѣка, по просьбѣ вѣрнаго друга и мецената его Амвросія, вообще игравшаго роль неизмѣннаго вдохновителя Оригена и побуждавшаго его писать безъ отдыха. Объемистая книга Κατὰ Κέλσοο (въ 8 частяхъ) является однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ трудовъ Оригена и принадлежитъ къ числу драгоценнѣйшихъ памятниковъ христіанской литературы по обилію разсѣянныхъ въ ней указаній на всѣ теченія христіанской мысли:

мы уже имѣли случай замѣтить, какъ часто приходится ссылаться на эту книгу при изученіи гностическихъ идей. Кромѣ того, личность самого автора книги здѣсь обрисовывается во всемъ блескѣ могучаго таланта и полемической добросовѣстности: опровергая Кельса, Оригенъ нигдѣ не пытается исказить его слова или его доводы, и съ удивительной безпристрастностью цитируетъ все его ѣдкія обличенія грубости библейскаго текста, все его указанія на несообразность евангельскихъ повѣствованій, на ничтожность и безцѣльность приписываемыхъ Иисусу Христу чудесъ, на невозможность признанія Божествомъ Того, Чье сошествіе на землю прошло незамѣченнымъ... Кельсъ употреблялъ въ своей полемикѣ то оружіе насмѣшки и тупого глумленія, которымъ впоследствии пользовался Вольтеръ и все убѣжденные враги христіанства до нашихъ дней; Оригенъ опровергалъ его съ обычной силой и талантомъ, во имя немеркнущихъ въ человѣческой душѣ религиозныхъ идеаловъ. Къ сожалѣнію, мы не можемъ остановиться здѣсь на разсмотрѣніи этой интереснѣйшей книги. Нѣтъ возможности здѣсь заняться и разборомъ другихъ трудовъ великаго Александрійца. Мы не будемъ упоминать и о всѣхъ превратностяхъ его жизненной судьбы, о скитаніяхъ его среди своихъ ненавистниковъ и своихъ почитателей. Эта бурная, доблестная жизнь увѣнчалась наконецъ славой мученичества: въ 250—251 г. во время гоненія при Декіѣ Оригенъ былъ схваченъ, подвергнутъ пыткамъ и тяжкому заключенію, но никакія страданія не могли заставить стараго борца за истину отречься отъ Христа. Угрозы лютѣй казни почему-то не были приведены въ исполненіе: Оригенъ пережилъ гоненіе и былъ освобожденъ изъ темницы; духъ его оставался несокрушимымъ, но физическія силы были надломлены. Въ 254 г. великій свѣточъ христіанской мысли угасъ (въ Тирѣ).

Мы уже знаемъ, что его богословскіе труды встрѣтили не мало возраженій; въ нихъ слишкомъ часто иногда сквозила гностическая тенденція, несомнѣнно близкая міросозерцанію Оригена. Въ его ученіи о материн, какъ продуктѣ огрубѣнія духовной сущности, можно было уловить слѣды валентиніанскихъ идей; его воззрѣнія на загробную жизнь были въ тѣсной связи съ гностическими понятіями о постепенномъ очищеніи духовной сущности для возвращенія къ Божественному Первоисточнику. Особеннымъ нападкаи подверглись воззрѣнія

Оригена на міровое зло, какъ на нѣчто переходящее. Матерія есть зло, но матеріальное начало само по себѣ не противопоставляется Всевышнему Всеблагому Божеству; зло возникло внѣ матеріи въ сферахъ низшихъ проявленій Божества, среди духовъ, отпавшихъ отъ Первобытной Благости и чистоты, въслѣдствіе охлажденія въ нихъ пламенной любви къ Первоисточнику Божественной благости. И видимый міръ созданъ для очищенія оскверненной духовной сущности черезъ искусы матеріальнаго существованія ¹⁾. Логическимъ послѣдствіемъ этой теоріи была идея метемпсихозы, пбо очищеніе духа отъ матеріальной скверны не можетъ быть завершено въ теченіе одной лишь кратковременной жизни. Оригенъ дѣйствительно допускалъ не только переселеніе душъ, но и *предсуществованіе* ихъ; по этой мысли, пребываніе въ несовершенномъ мірѣ является лишь временнымъ испытаніемъ, содѣйствующимъ укрѣпленію духа и его освобожденію отъ всякой слабости и нечистыхъ побужденій, ради достиженія полнаго сліянія съ Божествомъ. Такимъ образомъ, міровое зло будетъ устранено, когда вся духовная сущность пройдетъ черезъ необходимое искупленіе и вернется къ первоначальному состоянію, къ своему Божественному Первоисточнику. Даже злые духи, отпавшіе отъ Бога, современемъ достигнутъ этихъ высшихъ степеней совершенствованія и очищенія отъ зла; по теоріи Оригена, даже діаволъ, этотъ символъ низшей враждебной силы, не останется навѣкъ заключеннымъ въ гордыни и злобомъ упорствѣ: ему также предстоитъ постепенное восхожденіе по ступенямъ добра и, наконецъ, реинтеграція въ Божественную Сущность. Оригенъ стремился такимъ образомъ устранивъ изъ христіанскаго міросозерцанія всякій признакъ дуализма; разъ Церковь признала, что міръ сотворенъ не низшими силами, а Всевышнимъ Всеблагимъ Богомъ, то зло и страданіе въ этомъ мірѣ не могутъ быть вѣчными, они — лишь временныя явленія и закончатся вмѣстѣ со всей драмой бытія торжествомъ добра и Всевышней Благости. Но эти идеи Оригена подверглись жестокой критикѣ. Церковь отвергала откровенный дуализмъ нѣкоторыхъ гностическихъ системъ, но она не могла исполнѣ отрѣшиться отъ дуалистическихъ тенденцій: идея ко-

¹⁾ Нельзя не замѣтить въ этихъ идеяхъ большого сходства съ валентианской системой и ея представленіемъ о паденіи послѣдняго звена, вѣснаго въ Божественную Сущность тоску неудовлетворенности и вызваваемаго такимъ образомъ творческое воздѣйствіе на низшія стѣхи.

нечнаго примиренія діавола съ Богомъ казалась ей непріемлемой, а мысль о вѣчности страданія, въ видѣ наказанія за упорство во злѣ, уже просачивалась въ ея воззрѣнія, хотя и не нашла еще вполне опредѣленныхъ выраженій. Ученіе Оригена именно съ этой стороны навлекло на себя осужденіе, и церковные авторитеты, возставшіе противъ смѣлаго мыслителя, вынесли ему приговоръ, затмившій его безсмертную славу. Для послѣдующихъ поколѣній Оригенъ явился уже полу-еретикомъ, и ему никогда не было возвращено подобающее ему мѣсто въ сонмѣ Отцовъ Церкви.

Но зато христологическая часть ученія Оригена наложила неизгладимый отпечатокъ на всю позднѣйшую церковную догматику. Его опредѣленіе ученія о Единородномъ и Единосущномъ Сынѣ Божіемъ — Логосѣ, вочеловѣчившемся въ Иисусѣ Христѣ для искупленія рода человѣческаго, — легло въ основу всѣхъ позднѣйшихъ богословскихъ формулъ и замѣнило всѣ теченія модализма, неудовлетворявшія христіанское сознаніе. Можно сказать, что послѣ Оригена изложенное имъ ученіе о Св. Троицѣ, о Нераздѣльной и Несліянной Основной Троичной Сущности Божества, уже не подвергалось значительнымъ измѣненіямъ. Въ выработанныхъ имъ формулахъ Церковь нашла свое догматическое ученіе, и уже не отступала отъ него. Дальнѣйшему выясненію подлежали только понятія объ истинномъ образѣ воплощенія и вочеловѣченія Сына Божьяго, образѣ явленія въ мірѣ Присносущнаго Логоса въ Иисусѣ Христѣ, — Богочеловѣкѣ (не только *Θεός*, но и *Θεάνθρωπος*). Въ системѣ Оригена этотъ вопросъ разрѣшался тѣмъ, что, по его ученію о предсуществованіи душъ, человѣческая душа Иисуса Христа существовала до Его рожденія отъ Дѣвы Маріи, и, слѣдовательно, соединеніе ея съ Ипостасью Сына Божьяго совершилось также до Его чудеснаго рожденія, въ области непознаваемыхъ тайнъ духовной сущности. Церковь, отвергнувшая эту сторону ученія Оригена, признала, что соединеніе Божественной Ипостаси съ человѣческимъ естествомъ Иисуса Христа совершилось уже въ моментъ воплощенія Сына Божьяго, и здѣсь было заложено начало многихъ позднѣйшихъ недоумѣній и догматическихъ споровъ. Церковному авторитету пришлось постепенно, шагъ за шагомъ, выяснять свое представленіе о непостижимомъ двойственномъ ествѣ Спасителя; послѣ опредѣленія догмата о соединеніи Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Иисуса Христа, пришлось рѣшать, съ какого момента Своего

земнаго существованія Иисусъ Христосъ сталъ Богочеловѣкомъ, какимъ образомъ обитало въ немъ Божество, замѣняла-ли въ Немъ Божественная Ипостась человѣческую душу, или Онъ былъ цѣльнымъ человѣкомъ съ тѣломъ и душою и вмѣстѣ съ тѣмъ Богомъ; когда послѣдній вопросъ былъ рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ, пришлось выяснять, насколько человѣческая душа въ Христѣ была свободной, т. е. могла имѣть выборъ между добромъ и зломъ, не была-ли Его человѣческая свободная воля поглощена Его божественностью и т. д. Всѣ эти вопросы тревожили богословское мышленіе въ теченіе столѣтій, рѣшеніе ихъ было дѣломъ вселенскихъ соборовъ IV, V, VI вв. Мы здѣсь не будемъ надъ ними останавливаться. Соборный періодъ исторіи христіанства выходитъ изъ предѣловъ настоящаго очерка; та эпоха, которой мы здѣсь занимались, — эпоха борьбы Церкви и ея іерархическаго авторитета съ гностическими идеями, — заканчивается I вселенскимъ соборомъ и вынесенной имъ формулой догмата о Единомъ Творцѣ Вседержителѣ, познаваемомъ черезъ Присносущнаго и Единосущнаго Сына Своего, воплощеннаго въ Господѣ Иисусѣ Христѣ.

Здѣсь уместно лишь еще разъ вспомнить, что въ этихъ богословскихъ формулахъ церковнаго христіанства сказалось вліяніе тѣхъ самыхъ гностическихъ идей, надъ которыми Церковь произнесла суровый приговоръ. Понятіе о Троичной Сущности Божества, проявляющейся въ мірѣ черезъ Творческую Силу Логоса и черезъ непостижимое изліяніе Духа Святаго, — ближе къ гностическимъ теоріямъ Божественныхъ эманаций, нежели къ еврейскому монотеизму. Тѣ безконечные споры о сущности явленія Христа въ мірѣ, въ которыхъ изощрялись позже богословскіе умы, — находились въ зародышѣ въ разныхъ гностическихъ системахъ: идею патрістическаго миѳа мы можемъ прослѣдить въ христологической части маркіонизма, понятіе о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ можно усмотрѣть уже въ ученіи Керинѳа... Гностицизмъ, официально отвергнутый Церковью, явился все-же для нея неисчерпаемымъ источникомъ идей и мистическихъ созерцаній, въ которыхъ христіанское мышленіе, хотя-бы пехотя, черпало свои вдохновенія и находило откликъ своимъ смутнымъ порывамъ къ Богоискательству. Гностицизмъ, явившійся продуктомъ эллинской мистики, былъ истинной основой христіанскаго богословія въ гораздо большей мѣрѣ, нежели міросозерцаніе ветхозавѣтнаго еврейства.

Поиски за истинной формулой Богопознания, начатые эллиским мышлением, нашли себя почву и готовые образы в религиозных созерцаниях еврейства и в его религиозно-национальной эпопее,—Библии. Но в христианском сознании должно вечно жить воспоминание о томъ, что основныя черты его Богопонимания—эллискія, *арійскія*, а не еврейскія, что іудео-семитическая основа ихъ была лишь тѣмъ пассивнымъ началомъ, которое, по гностическому выраженію, аморфно и неспособно къ плодотворному проявленію до изліянія на него живительнаго активнаго начала. Тамъ, гдѣ христианская мысль не довольствовалась эллискою метафизикою,—она переступала за предѣлы созерцательнаго эллинизма и искала отвѣта на свои запросы въ религиозныхъ преданіяхъ Востока, въ смутныхъ пережиткахъ старыхъ халдейскихъ культовъ съ ихъ мрачнымъ дуализмомъ. Мы только-что видѣли, что въ вопросѣ о правотѣ Оригена Церковь отнеслась отрицательно къ его попыткѣ разрѣшить проблему міроваго зла съ помощью валентиніанскаго оптимизма,—черезъ отрицаніе вѣчности зла и страданія; мы указывали на то, что въ сознаніи церковнаго христианства закрадывались дуалистическія тенденціи, болѣе ясно выраженныя въ нѣкоторыхъ гностическихъ системахъ. Въ концѣ III вѣка дуализмъ далъ яркую вспышку въ *манихействѣ*.

Религиозное движеніе, созданное Манесомъ и посвящее его имя ¹⁾, выходитъ изъ области нашего изслѣдованія. Жизнь и дѣятельность Манеса протекли въ Персіи, внѣ того эллино-римскаго міра, въ которомъ развернулася исторія христианства; основатель манихейства уже давно закончилъ свою жизнь страдальческой смертію ²⁾, когда ученіе его стало распространяться

¹⁾ Имя это писалось разнo: Μάνης, Manes, Μανιχῆος, Manichaens; отъ послѣдняго наименованія произошло названіе *Манихейства*, подъ которымъ это ученіе распространилось на Востокъ и на Западъ.

²⁾ Ок. 276 г. Манесъ, выступавшій въ столицѣ Персіи, былъ преданъ казни по обвиненію маговъ: его распили и затѣмъ содрали съ него кожу, по персидскому обычаю. Манесъ и его ученики распространяли свое ученіе не только въ самой Персіи, но и во всей Средней Азии, въ Западномъ Китаѣ и въ Индіи, по свѣдѣнію о проповѣди самого Манеса въ предѣлахъ Римской державы лишены достовѣрности. Древнѣйшимъ свидѣтельствомъ о столкновеніи христіанъ съ манихеями являются такъ наз. *Акты Архелая*, содержащія диспутъ христіанскаго епископа Архелая съ Манесомъ въ Месопотаміи въ городѣ Сатрап (?) въ концѣ III в.; эти «акты» составлены какимъ-то Ретемоніемъ въ первой половинѣ IV в., по мнѣнію ученыхъ, и подлинность ихъ подвержена сомнѣнію. Книга Ретемонія дошла до насъ лишь въ древ-

на Западѣ и оказало вліяніе на христіанскую мысль; съ IV вѣка это вліяніе было настолько сильно, что слѣды его въ христіанскомъ міросозерцаніи не изгладились донынѣ. Въ первоначальномъ своемъ видѣ ученіе Манеса близко подходило къ парсизму: въ основѣ его было понятіе о вѣчной борьбѣ двухъ первобытныхъ и равносильныхъ началъ Свѣта и Тьмы. Области Свѣта и Тьмы сами по себѣ безпредѣльны, какъ вѣчность,—но одной своей стороною онѣ соприкасаются, и въ этой точкѣ соприкосновения происходитъ смѣшеніе противоположныхъ элементовъ, дающее толчокъ творческой эволюціи бытія; въ этомъ неестественномъ смѣшеніи противоположныхъ началъ лежитъ разгадка міроваго зла, конецъ котораго—въ освобожденіи духа отъ матеріи, Свѣта отъ Тьмы, для возвращенія къ первобытной обособленности и покою. Суровый, ничѣмъ не прикрашенный дуализмъ этихъ теорій нѣсколько смягчался по мѣрѣ распространенія манихейства къ западу отъ своей родины; въ христіанскомъ мірѣ оно нашло себѣ родственныя воззрѣнія въ нѣкоторыхъ гностическихъ сектахъ, въ особенности въ маркіонизмѣ, съ которымъ почти-что слилось,—съ тѣмъ болѣею легкостью, что строгая этника манихейства, основанная на презрѣніи и ненависти ко всему матеріальному, также встрѣчала сочувствіе въ маркіонитскихъ кругахъ, гдѣ, какъ мы видѣли, царилъ строжайшій аскетизмъ. Въ этомъ видѣ манихейство получило широкое распространеніе наравнѣ съ христіанствомъ и мѣстами успѣшно соперничало съ нимъ. Церковный авторитетъ не замедлялъ прозрѣть надвигавшуюся опасность и поднялъ знамя борьбы противъ манихейскихъ идей, но вліяніе ихъ было неотразимо. Одинъ изъ величайшихъ мыслителей Западной Церкви, Августинъ, въ теченіе долгихъ лѣтъ былъ манихеемъ, и даже послѣ окончательнаго перехода на лоно Церкви не могъ вполне отрѣшиться отъ дуалистическихъ воззрѣній: они сказались въ его мрачныхъ представленіяхъ о первородномъ грѣхѣ, въ томъ

немъ латинскомъ переводѣ; на какомъ языкѣ она была первоначально написана (греческомъ или сирскомъ) опредѣлить трудно. Новѣйшее изданіе латинскаго текста: С. Н. Veeton, *Hegemonius, Acta Archelai* (Leipzig 1906). Кириллъ Іерусалимскій, Епифаній и др. позднѣйшіе христіанскіе ересеологи пользовались этими «Актами» при изложеніи манихейскаго ученія. Изъ западно-христіанской литературы лучшимъ источникомъ свѣдѣній о манихействѣ являются творенія блаж. Августина, въ особенности *Contra Faustum Manichaeum*.

Необходимыя пособія для изученія манихейства: Beausobre, *Histoire critique de Manichéisme et du manichéisme* (1734), Kessler, *Mani* (1889) и др.

понятіи о *предопредѣленіи*, которое было внесено Августинотъ въ богословское мышленіе христіанства западнаго. Манихейство существовало наряду съ Церковью въ видѣ самостоятельной секты въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, но и въ средѣ самого христіанства оно порождало расколы; въ преемственной связи съ нимъ находились ученія павликіанъ, богомиловъ и др. на Востокѣ, а на Западѣ его філіацію можно прослѣдить до средне-вѣковыхъ дуалистическихъ сектъ, въ родѣ альбигойцевъ XII вѣка. Но еще интереснѣе слѣды этого дуализма въ ученіи самой Церкви, въ постепенномъ развитіи идеи дѣвольской силы, постоянно препятствующей торжеству Божественной Благости. Если Церковь II в. уже осуждала ученіе Оригена о конечномъ искупленіи дѣвола и примиреніи его съ Всеблагимъ Божествомъ, то въ Церкви послѣдующихъ вѣковъ Сатана пріобрѣтала все большее значеніе и почти-что доросъ до представленія о неизбѣжной и всемогущей враждебной силѣ, вѣчно оскверняющей Божій міръ...

Но мы опять далеко отвлеклись отъ нашего обзора гностическихъ системъ. Мы попытались вкратцѣ очертить судьбу гностическихъ идей въ дальнѣйшей эволюціи христіанской догматики, но подробное разсмотрѣніе этой эволюціи уже не входитъ въ рамки настоящаго очерка. Намъ удалось лишь выяснить, что гностицизмъ былъ побѣжденъ и отвергнутъ только съ формальной стороны, что заложенные въ немъ идеи не умерли для христіанскаго сознанія, что полное отрѣшеніе отъ нихъ было невозможно для христіанства, выросшаго на той почвѣ пламеннаго Богоискательства, въ которомъ была суть и смыслъ гностицизма. Даже въ главнѣйшемъ вопросѣ, выдвинутомъ гностиками и безусловно отвергнутомъ Церковью, — въ вопросѣ о необходимости особаго посвященія для уразумѣнія высшихъ тайнъ Божественнаго Откровенія, — побѣда Церкви и ея идеаловъ общедоступной міровой религіи была только призрачной: основная мысль гностическаго посвященія уцѣлѣла въ христіанскомъ монашествѣ, въ томъ идеалѣ созерцателя-аскета, въ которомъ Церковь признала *свой* высшій идеалъ и свое лучшее украшеніе.

Этотъ пережитокъ гностическихъ мечтаній въ церковномъ христіанствѣ тѣмъ болѣе знаменателенъ, что внѣшній ходъ исторіи наталкивалъ Церковь на иной путь. Конечъ. борьбы церковнаго авторитета съ гностицизмомъ совпала съ историче-

скими событіями, измѣнившими все условія христiанскаго быта; начало IV вѣка ознаменовалось примиреніемъ Церкви съ тѣмъ гражданскимъ строемъ, въ которомъ она такъ долго находила жестокаго врага. Съ 313 г. христiанство перестало быть недозволеннымъ вѣроученіемъ; двѣнадцать лѣтъ спустя оно уже является оффиціальною религіей и самъ императоръ председательствуетъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, созванномъ по его желанію; еще черезъ полвѣка императорская власть сама уже добивается полной побѣды христiанства надъ пережитками языческой старины и уничтожаетъ ея слѣды рядомъ запретительныхъ эдиктовъ. Въ концѣ III вѣка еще могъ возникать вопросъ о томъ, стѣбитъ-ли открыто исповѣдывать имя Христа передъ гонителями и идти на мученичество за идею, непонятныя враждебной толпѣ; сто лѣтъ спустя сама Церковь является уже гонительницею, и при этихъ новыхъ условіяхъ вопросъ о тайнѣ христiанства отпадаетъ самъ собою. Торжествующая Церковь уже не помышляетъ о такой тайнѣ: въ ней зарождаются новыя стремленія, новые идеалы теократическаго государства, въ которомъ гражданская власть должна являться не только союзницею Церкви, но послушнымъ орудіемъ въ ея рукахъ. И этотъ идеалъ почти осуществляется въ новой римской державѣ, перенесенной съ Запада на Востокъ, въ самый центръ мистицизма и религіознаго рвенія.

Въ этихъ новыхъ условіяхъ христiанской жизни не оставалось мѣста для замкнутыхъ кружковъ идеалистовъ, оберегавшихъ отъ толпы недоступныя ей созерцанія. Глубочайшіе вопросы христiанской догматики были вынесены на улицу, на судъ общественнаго мнѣнія; Отцы Церкви впоследствии сѣтовали на то, что богословскія пренія о Божественной Сущности обсуждались на городскихъ торжищахъ, что по вопросамъ о таинственномъ раздѣленіи Божественныхъ Ипостасей дерзали высказываться уличные торговцы... Но Церковь сама шла на встрѣчу этимъ запросамъ неподготовленной толпы; въ угоду ей она вступила на путь раціонализма, приложила все старанія къ изложенію своихъ догматовъ въ общедоступной формѣ, силилась привлечь всехъ своихъ чадъ къ уразумѣнію неизреченныхъ тайнъ Божественнаго Откровенія. Эти стремленія къ популяризациі христiанства принесли горькіе плоды впоследствии, когда раціонализмъ овладѣлъ христiанскимъ мышленіемъ и подготовилъ, десять вѣковъ спустя, крушеніе престижа самой

Церкви, когда Реформація на Западѣ провозгласила принципъ полной свободы толкованія догмата, и каждый полуграмотный тупица почелъ себя въ правѣ изъяснять смыслъ христіанскаго ученія. Опошленное, разсудочное христіанство протестантскихъ сектъ, лишенное всякаго признака религіозно-философскаго мистицизма, сведенное къ роли сухого моральнаго ученія и подчиненное требованіямъ «здраваго смысла», дѣйствительно далеко ушло отъ христіанства Іоанна или Оригена, отъ величавыхъ созерцаній, едва доступныхъ на высочайшихъ вершинахъ человѣческаго мышленія! Но эти уродливыя явленія христіанской исторіи были не единственными свидѣтельствами искаженія Христова Откровенія подъ напоромъ толпы. Даже въ христіанствѣ церковномъ, сохранившемъ духъ древняго таинственнаго ученія и пониманіе мистическихъ потребностей, присутствіе толпы и ея интересовъ измѣнило самую суть христіанскаго Богоискательства. Метафизическія созерцанія отошли на второй планъ; на первомъ осталась только человѣческая сторона ученія о Божественномъ Искупителѣ. Кроткій обликъ Спасителя сіяетъ по-прежнему надъ христіанскимъ міромъ, но лишь какъ вѣчно-ободряющій призывъ къ утѣшенію для слабыхъ и несчастныхъ; человечество несетъ къ алтарямъ Христа свои скорби и смутныя надежды, но христіанство точно забыло, что оно было призвано быть религіей сильныхъ духомъ, за вѣтной цѣлью искателей вѣчной Истины, а не милосерднымъ словомъ для обездоленныхъ и для тѣхъ, кого приводитъ къ подножію алтарей страхъ передъ смертію или желаніе «помолиться за дорогихъ усопшихъ». И самый обликъ Божественнаго Учителя сохранилъ свою неотразимую силу и обаяніе лишь въ *человѣчности* Іисуса Христа, въ тайнѣ Его страданій. Родъ людской отвыкъ отъ созерцанія непостижимыхъ тайнъ Божества и приучился только умиляться передъ изліяніемъ Христовой крови, передъ язвами на святомъ тѣлѣ Христовомъ. Въ этомъ подчеркиваніи *страданія* въ спасительной мисіи Сына Божіяго кроется немоцъ мышленія, неспособнаго парить у вершинъ Божественнаго созерцанія¹⁾; сіяніе Божественнаго Свѣта почти недоступно человечеству, ницущему у алтарей

¹⁾ Эта идея нашла глубокое выраженіе у одного изъ средневѣковыхъ мистиковъ: «*Si nescis speculari alta et caelestia, requiesce in passione Christi, et in sacris vulneribus eius libenter habita*» (Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, II, cap. I, 4).

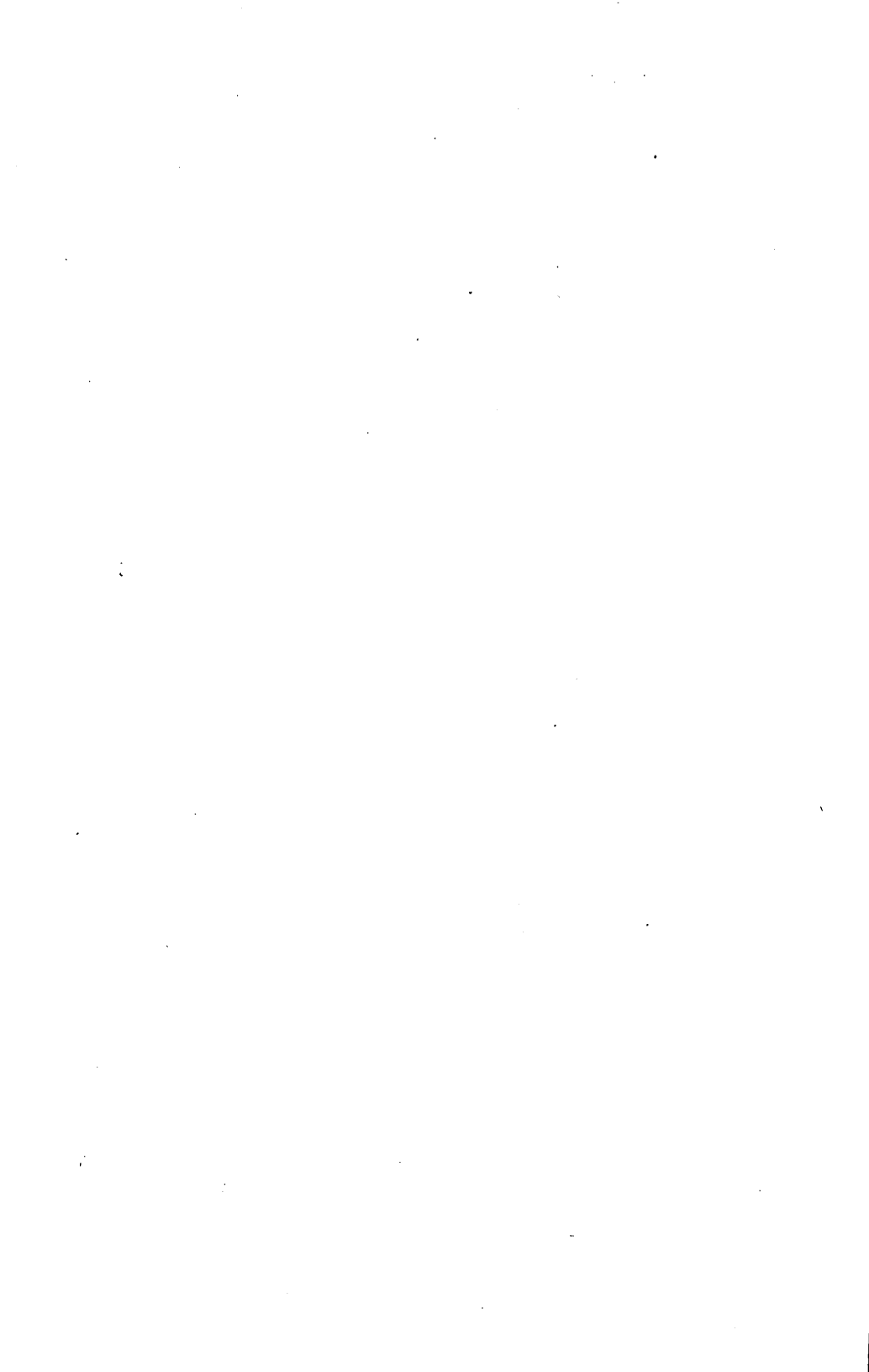
Христа не радость духовнаго озаренiя, а подкрѣпленiе въ жизненной борьбѣ. Для толпы христiанство стало религiей только Распятаго Господа, а не Воскресшаго и Присносущнаго. Но и для тѣхъ, кому доступно и дорого свѣтлое созерцанiе Божественнаго Учителя, принесшаго міру *радость* духовнаго удовлетворенiя, образъ Его окутанъ поэтической дымкой, мѣшающей разсмотрѣть Ликъ Непостижимаго Божества за чуднымъ мотивомъ средневѣковой христiанской поэзіи,—изображенiемъ Младенца на рукахъ Пречистой Матери...

Идея мистической радости, восторга передъ Божественнымъ озаренiемъ, далеко ушла отъ массы современнаго человѣчества. Въ этомъ не вина Церкви, ибо мистика радости по существу недоступна толпѣ. Но идея міровой религiи, открывающей всѣмъ безъ изъятiя доступъ къ своимъ святилищамъ, оказалась не въ силахъ вмѣстить порывы къ высшему Богоискательству. Неудовольствіе созерцатели, которымъ не по душѣ «религiя толпы», продолжали и вѣчно будутъ продолжать свои поиски за Божественной Истиной, не омраченной никакими житейскими интересами или эгонистичными побужденiями,—но та христiанская среда, въ которой преданы забвенiю мистическіе идеалы духовнаго совершенствованiя, не дастъ удовлетворенiя искателямъ Высшей Мудрости, и эти искатели нерѣдко отходили отъ самой Церкви, становились даже въ ряды ея враговъ. Именно тамъ, гдѣ опредѣленiе выражался отрицательный взглядъ современнаго христiанства на мистическія созерцанiя, это опошленное христiанство вызывало отрицательное къ себѣ отношенiе со стороны одинокихъ мыслителей, добивающихся удовлетворенiя запросамъ философскаго ума. Нельзя не замѣтить, что именно въ протестантизмѣ съ его официальнымъ культомъ, лишеннымъ мистическаго смысла, выдвинулись наиболѣе ожесточенные хулытели христiанства, его убѣжденные и непримиримые враги. Борьба научной мысли съ христiанской традиціей стала возможной именно потому, что въ этой традиціи уже не было внутренней силы, дающей смыслъ жизни и цѣль всѣмъ духовнымъ запросамъ человѣчества; эта борьба явилась слѣдствiемъ искаженiя христiанской идеи, забвенiя ея истинной сущности. Официальная Церковь точно забыла о своемъ призванiи,—подготавливать человѣческое мышленiе къ воспріятiю высшихъ тайнъ Богопознанiя, къ вкушенiю радостей Божественнаго созерцанiя. Но старыя, заветныя мечтанiя еще живы въ тайникахъ хри-

стіанскаго сознанія. Церковь сама оставила имъ мѣсто въ своемъ идеалѣ подвижника—аскета, восходящаго по ступенямъ мистическаго совершенствованія, и только въ этомъ идеалѣ кроется непобѣдимая сила Церкви и залогъ возрожденія христіанства. Раціонализмъ, отвлекшій человѣческую мысль отъ высшихъ созерцаній,—лишь временное явленіе въ многовѣковой исторіи человѣческаго духа. Хочется вѣрить, что когда-нибудь рухнетъ искусственно-созданная преграда между научнымъ мышленіемъ и религіозными потребностями, и философская мысль вновь пойдетъ забытую дорогу къ алтарямъ Непознаваемаго Божества. Возвратъ къ старымъ идеаламъ таинственнаго Богопознанія неизбеженъ. И въ тотъ часъ, когда онъ совершится, Церковь оцѣнитъ тѣ усилія внести въ христіанское сознаніе исканіе высшаго гносиса, которыя, быть можетъ, слишкомъ далеко увлекли смѣлыхъ мечтателей отъ спокойнаго русла христіанской жизни, но все-же свидѣтельствовали о благородныхъ порывахъ духа къ Божественной истинѣ. Быть можетъ, старый суровый приговоръ Церкви надъ гностическими созерцаніями будетъ пересмотрѣнъ..... Самъ Христосъ благословилъ «алчущихъ и жаждущихъ правды», и въ этихъ дивныхъ словахъ—истинно-Божественное пониманіе всѣхъ неутолимыхъ духовныхъ потребностей человѣчества и истинный смыслъ и оправданіе всѣхъ блужданій мысли, всей тоски по недостижимымъ идеаламъ, всѣхъ мучительныхъ поисковъ за Божествомъ.

V.

ПРИЛОЖЕНІЕ.



Мы неоднократно упоминали о таинственной литературѣ, оставшейся внѣ рамокъ церковнаго канона, и въ которой мистическія теченія христіанской мысли черпали свои вдохновенія и свое разумѣніе тайнъ Христова Откровенія. Настоящій трудъ нельзя не закончить бѣглымъ разсмотрѣніемъ свѣдѣній объ этой литературѣ и жалкихъ ея остаткахъ, уцѣлѣвшихъ, болѣею частью, лишь въ отрывочныхъ цитатахъ Отцовъ Церкви. Къ сожалѣнію, эти остатки настолько незначительны, что мы принуждены иногда довольствоваться одними только заглавіями разныхъ «евангелій» и «дѣяній апостольскихъ», нынѣ безвозвратно утерянныхъ.

I. *Евангеліе отъ Евреевъ* (χρδ' Εβραϊστος, secundum Hebraeos). Это евангеліе нельзя назвать апокрифическимъ въ томъ смыслѣ, которое придастся нынѣ этому слову; оно является не позднѣйшимъ измышленіемъ или переработкой болѣе древнихъ текстовъ, а, наоборотъ, принадлежитъ къ числу древнѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности. Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о немъ безнадежно перепутаны съ указаніями на «Евангеліе 12 апостоловъ» (см. далѣе) и на какое-то неизвѣстное «Евангеліе евіонсевъ»; на это смѣшеніе мы наталкиваемся уже съ глубокой древности, и разобраться въ этомъ вопросѣ уже не представляется возможнымъ. Повидимому, *Евангеліе отъ Евреевъ* было въ употребленіи въ іудео-христіанскихъ кругахъ. Уже въ древности возникло предположеніе, что это евангеліе было первоначальнымъ еврейскимъ текстомъ нашего каноническаго евангелія Маттея; повѣйшая критика высказывала другую догадку о тождествѣ этого евангелія съ недошедшимъ до насъ сборникомъ реченій Христовыхъ, составленнымъ во II в. Папиемъ Терапольскимъ подѣ

заглавіемъ Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, но ни одна изъ этихъ гипотезъ не подкрѣплена серьезными данными. Во всякомъ случаѣ, уже со II вѣка *Евангеліе отъ Евреєвъ* было извѣстно въ эллинистическомъ мірѣ на греческомъ языкѣ, хотя, повидимому, Иеронимъ позже переводилъ его съ еврейскаго языка на греческій и на латинскій ¹⁾).

Иеронимъ является главнымъ источникомъ свѣдѣній нашихъ о «Евангеліи отъ Евреєвъ», вмѣстѣ съ Евсевіемъ и, еще рѣдѣе, Оригеномъ. Къ сожалѣнію, эти писатели не даютъ намъ пространныхъ цитатъ изъ этого евангелія; изъ массы неясныхъ указаній ихъ можно извлечь слѣдующіе интересные тексты:

1. «Мать Моя (т. е. Иисуса Христа), Духъ Святой, взяла Меня за волосы и перенесла на гору Фаворскую...» ²⁾

2. «... Явился Господь (послѣ воскресенія) Іакову, ибо Іаковъ далъ обѣтъ, съ той поры, какъ пилъ Чашу Господню, ничего не вкушать, пока не узритъ Его (Господа) возставшимъ отъ усопшихъ... Принесите столъ и хлѣбъ, сказалъ Господь... И пріявъ хлѣбъ благословилъ его и преломилъ и далъ Іакову Праведному и сказалъ ему: братъ Мой, вкуси хлѣба сего, ибо Сынъ Человѣческій восталъ...» ³⁾.

3. «Прійдите, осяжите Меня и видите, что Я не демонъ безтѣлесный» ⁴⁾.

Послѣдній текстъ цитируется св. Игнатіемъ Богоносцемъ въ опроверженіе докетическихъ воззрѣній на явленіе Христа.

II. *Евангеліе 12 апостоловъ* (εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα) мы не можемъ отдѣлить отъ предыдущаго, въ виду указанной выше неопредѣленности нашихъ свѣдѣній. Это евангеліе восходило къ первобытнымъ временамъ христіанства; Оригенъ въ своемъ Толкованіи на каноническое евангеліе Луки высказывалъ мнѣніе, что къ числу упомянутыхъ св. Лукою евангельскихъ повѣствованій ⁵⁾ относилось это *Евангеліе XII* и *Евангеліе Епитима* (см. далѣе). Это указаніе Оригена заставляетъ еще больше сожалѣть объ уtratѣ столь древняго и цѣннаго

¹⁾ Cf. Hieron. *Comm. in Matth.* XII, 13. De vir. inl. II.

²⁾ Orig. *In Ioh.* II, 6, *In Ierem.* IV. Hieron. *Comm. in Is.* XL, 9, *In Ezech.* XVI, 13. Отмѣтимъ, что Духъ Святой здѣсь женскаго рода.

³⁾ Hieron. *De vir. inl.* II. Характерно, что здѣсь Господь является сперва Іакову, любимому апостолу іудео-христіанъ.

⁴⁾ Ignat. *ad Smyrn.* III, 2. Hieron. *De vir. inl.* XVI. *Comm. in Is.* XVIII.

⁵⁾ Лук. I, 1: «Понеже убо мнози начана чинити повѣсть о извѣствованныхъ въ насъ вещехъ... изволися и мнѣ послѣдованну выше вся попытно порядку писати тебѣ, державный Ософиле»...

текста; отъ котораго сохранилось только заглавіе; мы не имѣемъ даже сколько-нибудь значительныхъ цитатъ изъ этого евангелія, и совершенно лишены возможности возстановить его содержаніе: ученая критика не можетъ даже рѣшить, было-ли оно евіеонейскимъ, или-же въ немъ проскальзывали гностическія тенденціи. Въ 1904 г. извѣстный ученый Ревилью (Revillout) обнаружилъ найденный имъ въ коптской рукописи отрывокъ какого-то евангелія, признаннаго имъ *евангеліемъ 12 апостоловъ*, но съ этимъ опредѣленіемъ трудно согласиться, такъ какъ фрагментъ, изданный Ревилью съ подстрочнымъ французскимъ переводомъ, носитъ явные слѣды позднѣйшаго происхожденія; его ни въ какомъ случаѣ нельзя отнести ко времени предшествовавшему написанію евангелія св. Луки, и, слѣдовательно, нельзя отождествить съ древнимъ *Евангеліемъ 12 апостоловъ*, о которомъ упоминалъ Оригенъ ¹⁾.

III. *Евангеліе отъ Египтянъ* (κατ' Αἰγυπτίους, secundum Aegyptios), наряду съ предшествовавшимъ, причислялось Оригеномъ къ древнѣйшимъ памятникамъ евангельской литературы и пользовалось большимъ распространеніемъ въ іудео-христианскихъ кружкахъ, среди христианъ-мистиковъ. Мы имѣемъ свѣдѣнія о бо́кослужебномъ употребленіи его во многихъ гностическихъ сектахъ, но, повидному, оно пользовалось уваженіемъ и въ церковномъ христианствѣ. Климентъ Александрійскій ссылается на него, какъ на св. Писаніе; пользовались имъ, по словамъ Епифанія, и савелліане, изъ чего можно заключить, что оно входило въ кругъ священныхъ книгъ первобытнаго христианства, иначе трудно объяснить его появленіе у савелліанъ, отколовшихся отъ Церкви, какъ мы видѣли, лишь въ концѣ II в., вслѣдствіе разогласія въ формулировкѣ догмата св. Троицы, но сохранившихъ въ общихъ чертахъ церковную традицію и церковный канонъ священныхъ книгъ. Эти свѣдѣнія заставляютъ еще болѣе оплакивать несоизвѣстную утрату этого древняго евангелія, отъ котораго уцѣлѣли лишь незначительныя цитаты въ *Строматахъ* Климента Александрійскаго

¹⁾ Упомянутый евангельскій фрагментъ напечатанъ въ сборникѣ Revillout *Les apocryphes coptes* (tome II, fasc. 2 de la *Patrologia Orientalis* éd. par Graffin et Nau).

и въ такъ называемомъ 2-мъ посланіи Климента Римскаго къ Коринтянамъ. Изъ этихъ цитатъ можно усмотрѣть, что *Евангеліе Египтянъ* было проникнуто крайнѣ-мистическимъ духомъ и содержало ученіе о необходимости строжайшаго аскетизма и презрѣнія къ плоти. Собесѣдницей Христа въ этихъ цитатахъ является ученица Его Саломія, лишь вскользь упоминаемая въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ, но роль которой въ гностическихъ евангеліяхъ была весьма значительной; имя Саломіи было связано съ таинственными откровеніями, приписанными Христу, и въ этомъ ореолѣ любимой ученицы, дерзавшей вопрошать Божественнаго Учителя, является Саломія и въ знакомой намъ валентиніанской книгѣ Pistis Sophia.

1. Въ одной изъ цитатъ, сохранныхъ Климентом Александрійскимъ, на вопросъ Саломіи: «доколѣ будетъ царствовать смерть?» Христосъ отвечаетъ: «доколѣ вы, жены, будете рождать». Саломія спрашиваетъ: «такъ хорошо дѣлала я, что не рожала?» и получаетъ ответъ: «можно вкушать отъ всякаго растенія (?), но не отъ имущаго горечь» ¹⁾.

2. На вопросъ: «когда придетъ царствіе Божіе?» Христосъ даетъ ответъ: «(тогда) когда совлечете и попережете ногами покровъ стыда, когда двое будутъ единымъ, и внутреннее станетъ какъ вышнее, и мужескій полъ, какъ женскій,—ни мужескимъ, ни женскимъ».

3. Въ другомъ фрагментѣ Христу приписываются слова: «Я пришелъ упразднить дѣла женскія» (т. е. плоть).

IV. *Евангеліе Петра* (иногда Пётров). Мы уже упоминали ²⁾ о томъ, что ок. 200 г. епископъ Антиохійскій Серапіонъ обратился къ подвѣдомственной ему Росской общинѣ съ увѣщаніемъ отказаться отъ богослужебнаго употребленія *Евангелія Петра*; изъ этого посланія Серапіона, сохраненнаго въ Церковной Исторіи Евсевія, видно, что антиохійскій пастырь уже раньше зналъ о распространеніи этого евангелія и не препятствовалъ пользованію имъ, пока его не убѣдили въ вредномъ направленіи евангелія, проникнутаго докетическимъ духомъ ³⁾. Объ этомъ евангеліи Петра упоминаетъ Оригенъ ⁴⁾ и мн. другіе

¹⁾ Эту цитату и слѣдующія см. у Климента Александрійскаго, *Strom.* III, 6, 9 и др. и *Excerpta ex Theod.* LXVII, а также II Clem. *ad Corinth.* XII, 2. Cf. *Philosoph.* V, 7. См. выше, стр. 208.

²⁾ См. выше, ч. II, стр. 153.

³⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 12.

⁴⁾ In *Matth.* X, 17. Оригенъ здѣсь ссылается на Евангеліе Петра въ подтвержденіе того, что «братья Господни» были сыновьями Іосифа отъ перваго брака.

церковные писатели, но, къ сожалѣнію, безъ приведенія какихъ нибудь выдержекъ или цитатъ. Евсевій уже причисляетъ его къ апокрифамъ¹⁾, и осужденіе его мы находимъ въ такъ называемомъ декретѣ папы Геласія (ок. 495 г.), но во II в. оно несомнѣнно было въ церковномъ употребленіи, и ученая критику даже склоняется къ мнѣнію, что именно къ этому евангелію относятся цитаты св. Іустина (въ его «Апологіи» и «Діалогѣ съ Трифономъ»), не вполне согласныя съ нашимъ каноническимъ текстомъ. Этими неясными указаніями и догадками исчерпывались всѣ свѣдѣнія о *Евангеліи Петра* до конца XIX в. Но въ 1887 г. французскій ученый Буріанъ (U. Bouriant) нашелъ въ Египтѣ (въ Акмимѣ), въ гробницѣ христіанскаго инока VIII—IX в., рукописный фрагментъ, содержащій отрывокъ *Апокалипсиса* Петра и часть какого-то евангельскаго текста, который былъ признанъ ученой критикой отрывкомъ древняго *Евангелія Петра*. Эта драгоценная находка была издана Буріаномъ въ 1892 г. въ сборникѣ французской археологической комиссіи въ Египтѣ²⁾ и съ тѣхъ поръ неоднократно издавалась въ разныхъ переводахъ: такъ, упомянутый евангельскій отрывокъ вошелъ въ нѣмецкій сборникъ апокрифовъ, изданный Неппеске въ 1904 г. Мы здѣсь даемъ переводъ съ этого нѣмецкаго текста Неппеске. Слѣдуетъ однако замѣтить, что въ этомъ отрывкѣ нѣтъ ясныхъ слѣдовъ докетизма, отмѣченнаго Серапіономъ Антіохійскимъ, и принадлежность его *Евангелію Петра* нельзя считать безспорно доказанной. Нашъ текстъ начинается съ разсказа о распятіи и воскресеніи Господнемъ, изложенномъ въ формѣ довольно близкой къ нашимъ каноническимъ евангеліямъ (признаки докетизма можно усмотрѣть лишь въ описаніи подробностей о крестныхъ страданіяхъ Спасителя).

«..... Изъ Іудеевъ-же никто не умылъ себѣ рукъ, ни Иродъ, ни кто либо изъ судей. И когда не хотѣли они умыть себѣ руки, Пилатъ отступилъ, и царь Иродъ повелѣлъ тогда схватить Господа и сказалъ имъ: все, что приказано сдѣлать Ему, исполните.

«Предстоялъ тамъ Іосифъ, другъ Пилата и Господа, и узнавъ, что они хотятъ Его распять, приступилъ онъ къ Пилату и просилъ отдать тѣло Господне. И Пилатъ послалъ къ Ироду, прося выдать тѣло; Иродъ-же сказалъ: Братъ Пилатъ, еслибъ, никто не потребовалъ (тѣла),

¹⁾ *Hist. Eccl.* III, 25.

²⁾ *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire.* Tome IX, fasc. 1.

мы-бы сами погребли, ибо наступаетъ суббота, и въ законѣ писано: солнце да не зайдетъ надъ трупомъ казеннаго.

«И Его предали народу въ день передъ Пасхою, праздникомъ ихъ. И взяли они Господа, и били, говоря: вотъ, Сынъ Божій въ нашей власти. И облекли Его въ порфиру, и посадили на сѣдалище судейское, говоря: суди праведно, царь Израилевъ. И одинъ изъ нихъ принесъ терновый вѣнецъ и возложилъ на чело Господне, другіе-же предстоящіе плевали Ему въ лицо, иные били Его по щекамъ, другіе кололи Его тростью и бичевали Его, говоря: таковой почетъ воздаемъ мы Сыну Божію.

«И привели двухъ разбойниковъ и распяли Господа посреди нихъ. Онъ-же безмолствовалъ, какъ не чующій боли. И воздвигши крестъ, написали они на немъ: сей есть царь Израилевъ. И разложили они одежду Его передъ собою и подѣлили ее, метая жребіи. Одинъ-же изъ разбойниковъ обличалъ ихъ и говорилъ: мы страдаемъ за преступленія, нами содѣянные, а Сей, спасающій людей, какое зло сотворилъ вамъ? Они-же ожесточались противъ Него и приказали не перебивать Ему голени, дабы Онъ скончался въ страданіяхъ.

«Быль-же полдень, и нашла тьма на всю Іудею, и они обезпокоились и боялись, какбы не зашло солнце, пока Онъ еще живъ, ибо писано у нихъ: солнце да не зайдетъ надъ казеннымъ. И одинъ изъ нихъ сказалъ: дайте Ему испить желчь съ уксусомъ,—и смѣшавъ, напоили Его. И (такъ) исполнили они все, и беззаконія ихъ превзошли главу ихъ. Многіе-же выходили съ свѣтильниками, думая, что наступила ночь... И Господь возгласилъ: Сила Моя, Сила, Ты Меня покинула! и когда изрекъ это былъ взятъ.

«И въ этотъ мигъ разодралась на-двое завѣса храма Іерусалимскаго. И вынули они гвозди изъ рукъ Господнихъ и положили Его на землю, земля-же сотряслась и былъ великій страхъ. И возсіяло вновь солнце, и оказалось, что уже девятый часъ. Іудеи-же радовались, и отдали тѣло Его Іосифу для погребенія..... Онъ-же взялъ (тѣло) Господа, обмылъ и обвилъ полотнянымъ покровомъ и положилъ въ гробницу, называемую садомъ Іосифовымъ.

«Тогда уразумѣли Іудеи и старѣйшины и священники сотворенное ими самими зло, и стали бить себя въ грудь и говорить: Горе грѣхамъ нашимъ! Близокъ судъ, и конецъ Іерусалима! Я-же (Петръ?) и спутники мои были въ тоекъ, и съ болію въ сердцѣ скрывались мы, ибо насъ некали, какъ преступниковъ, намъ-же вѣдавшимся поджечь храмъ (?). Мы пребывали въ постѣ и въ скорби и въ слезахъ день и ночь до субботы.

«Собрались-же книжники и фарисеи и старѣйшины, и услышали что весь народъ ропщетъ и бьетъ себя въ грудь и говорить: если изъ-за смерти Его столь неслыханныя знаменія, то вопетину великій былъ Онъ праведникъ,—и убоились старѣйшины и пришли къ Пилату, проси его: дай намъ воиновъ, дабы мы три дня стерегли гробъ Его, чтобы не могли придти ученики Его и украсть (тѣло Его), и народъ не повѣрилъ-бы, что Онъ возсталъ отъ мертвыхъ, и не озлобился-бы на насъ. Пилатъ-же далъ имъ сотника Петронія съ воинами для охраны гроба, и съ ними пришли ко гробу старѣйшины и книжники, и вмѣстѣ съ сотникомъ и воинами приваляли большой камень къ двери гроба и запечатали семью печатями, и представили стражу. Утромъ-же, на зарѣ дня субботняго, много пришло народа изъ Іерусалима и окрестностей, чтобы видѣть запечатанный гробъ.

«Въ ночь-же передъ днемъ Господнимъ, когда воины стояли по-двое на стражѣ, раздался громъ съ небесъ, и увидѣли они небо отверстымъ и двухъ людей сходящихъ въ свѣтломъ сіяніи и приближающихся къ гробу. И камень, представленный къ двери, самъ отвалился въ сторону, и гробъ открылся, и оба юноша пошли туда. Когда воины это увидѣли, то разбудили сотника и старѣйшинъ,—ибо и тѣ оставались на стражѣ,—и пока они рассказывали о видѣнномъ, вновь узрѣли они трехъ людей, изъ коихъ двое поддерживали третьяго, и крестъ слѣдовалъ за ними, и у двоихъ (юношей) голова достигала неба, а у ведомаго ими голова превыше небесъ. И съ неба раздался гласъ: проповѣдалъ-ли Ты спящимъ? И въ отвѣтъ послышалось съ креста: да! Они-же (воины) заспорили, не уйти-ли имъ тотчасъ и увѣдомить обо всемъ Пилата. И пока они (это) обсуждали, вновь открылись небеса, и сошелъ одинъ человекъ и пошелъ въ гробъ.

«Когда сотникъ и его спутники это увидѣли, то поспѣшили ночью къ Пилату, поклонувъ стерегомый гробъ, и рассказали все видѣнное, въ великомъ смятеніи, и говоря: воистину былъ Онъ Сыномъ Божиимъ! Пилатъ отвѣчалъ: чистъ я отъ крови Сына Божіаго! вы все это рѣшили. Тогда приступили къ нему все и стали просить, чтобы онъ приказалъ сотнику и воинамъ ничего не рассказывать о видѣнномъ, ибо,—говорили они,—лучше намъ въ тягчайшемъ грѣхѣ быть повинными передъ Богомъ, чѣмъ внасть въ руки Іудеевъ и быть побитыми камнями. И Пилатъ приказалъ сотнику и воинамъ ничего не рассказывать.

«На зарѣ-же дня Господняго Марія Магдалина, ученица Господа, не успѣвая страха ради іудейскаго сотворити у гроба Господняго то, что женщины дѣлаютъ для усопшихъ и дорогихъ имъ людей, взяла съ собою подругъ и пришла съ ними ко гробу, гдѣ былъ положенъ Господь. И онѣ боялись, какъ-бы не увидѣли ихъ Іудей, и говорили: мы не могли Его оплакивать въ тотъ день, когда былъ Онъ распятъ, и сдѣлаемъ это хоть теперь на гробѣ Его! Но кто отвалитъ намъ камень отъ двери гроба, чтобы мы могли войти и исполнить все подобающее? Ибо великъ былъ камень, и мы боимся быть замѣченными. Если-же не удастся (открыть гробъ), то хоть у двери положимъ все приготовленное нами для поминовенія, и будемъ плакать и скорбѣть до возвращенія домой.

«И когда онѣ пришли, то увидѣли гробъ открытымъ, и вошли, и узрѣли юношу сидящаго посреди гроба, прекраснаго обликомъ и въ сверкающихъ одеждахъ; онъ сказалъ имъ: Почему вы пришли? кого ищете? не Распятаго-ли? Онъ возсталъ и вѣтъ Его здѣсь! Если-же не вѣрите, то наклонитесь и взгляните на мѣсто, гдѣ Онъ лежалъ; Его тамъ вѣтъ, ибо Онъ воскресъ и вернулся туда, откуда былъ посланъ.

«Тогда женщины въ страхѣ бѣжали.

«Быль-же послѣдній день Пасхи, и многіе разошлись по домамъ, ибо окончился праздникъ. Мы-же, двѣнадцать учениковъ Господнихъ, плакали и были въ смятеніи, и каждый возвращался смущенный о бывшемъ въ домъ свой.

«Я-же, Симонъ Петръ, и Андрей братъ мой, взяли наши сѣти и пошли къ морю, и съ нами былъ Левій, сынъ Алфеевъ....»

V. *Евангеліе Матѳіа* (κατὰ Ματθαῖον). Съ этимъ евангеліемъ мы возвращаемся къ кругу мистической литературы, бывшей въ особомъ почетѣ у гностиковъ и содержавшей таинственныя откровенія Христа, не вошедшія въ нашъ каноническій евангелійскій текстъ. Наши *Дѣянія Апостольскія* сохранили намъ имя Матѳіа, какъ одного изъ учениковъ и неразлучныхъ спутниковъ Господа Иисуса Христа «отъ крещенія Іоаннова до вознесенія», избраннаго двѣнадцатымъ апостоломъ послѣ отпаденія Іуды ¹⁾, но древняя традиція издавна дополнила это краткое указаніе догадкой о тождествѣ этого Матѳіа съ Захеемъ-мытаремъ, обращеніе котораго къ Христу содержится въ нашемъ евангеліи Луки ²⁾. Съ именемъ Матѳіа гностики связывали преданіе объ особыхъ таинственныхъ бесѣдахъ Христа съ избранными учениками, записываемыхъ, по повелѣнію Самого Господа, Ѳомою, Филиппомъ и Матѳіемъ ³⁾, — и этимъ тремъ апостоламъ приписывалось, поэтому, составленіе особыхъ евангелій, которыми пользовались гностики. Евангеліе Матѳіа было въ особомъ почетѣ у василидіанъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго ⁴⁾. Оригенъ имѣлъ его въ рукахъ. Къ сожалѣнію, во всей ересологической и святоотеческой литературѣ не сохранилось ни одной цитаты изъ этого евангелія, и столь интересныя мистическія откровенія его намъ совершенно неизвѣстны.

VI. *Евангеліе Филиппа*. Мы только-что видѣли, что Апостолу Филиппу, наравнѣ съ Ѳомою и Матѳіемъ, приписывалось составленіе сборника мистическихъ бесѣдъ Христа съ достойнѣйшими учениками. Подъ именемъ Филиппа издревле было извѣстно евангеліе чисто-гностическаго направленія, распространенное среди египетскихъ гностиковъ; отъ него сохранилась одна интересная выдержка, приводимая Епифаніемъ ⁵⁾, но, къ

¹⁾ *Дѣянія*, I, 22—26.

²⁾ XIX, 2—9.

³⁾ Въ книгѣ *Pistis Sophia*, сохранившей эту традицію, поименованы Ѳома, Филиппъ, и Матѳей, но ученой критикѣ, съ Цаномъ во главѣ, удалось доказать, что здѣсь лишь ошибка переписчика и вмѣсто Матѳея, автора каноническаго евангелія, слѣдуетъ разумѣть Матѳіа. См. Zahn, *Geschichte des Neutest. Kanons*, томъ II, стр. 751—761.

⁴⁾ См. *Strom.* II, 9; III, 4; IV, 6; VII, 13, 17. Сл. *Philosoph.* VII, 20. *Orig. Hom. I in Luc.* Euseb. *Hist. Eccl.* III, 25 и мн. др.

⁵⁾ *Haer.* XXVI, 13.

сожалѣнію, свѣдѣнія объ этомъ евангеліи настолько скудны, что мы даже не можемъ опредѣлить, какой именно Филиппъ считался его авторомъ, — апостолъ ли Филиппъ, нерѣдко упоминаемый въ каноническихъ евангеліяхъ¹⁾, или Филиппъ-діаконъ, отецъ четырехъ дочерей-пророчицъ, о которомъ говорится въ нашихъ *Дьяніяхъ Апостольскихъ*²⁾. Смѣшеніе личностей этихъ двухъ учениковъ Господнихъ произошло уже въ первыя времена христіанства; въ концѣ II вѣка Поликрать Ефескій въ письмѣ къ римскому епископу Виктору называлъ апостоломъ Филиппа—отца четырехъ пророчицъ, столпа малоазійскихъ Церквей³⁾, но наши *Дьянія* опредѣленно указываютъ на этого Филиппа, какъ на одного изъ 7 діаконівъ апостольскихъ временъ⁴⁾. Трудно рѣшить, къ которому изъ двухъ Филипповъ относится повѣствованіе *Дьяній* (VIII, 5—40) о проповѣди въ Самаріи, положившей начало апостольскому благовѣстію въ Іерусалимской общины. Діаконъ-Филиппъ называется въ нашихъ *Дьяніяхъ* (XXI, 8) *благовѣстникомъ*, т. е. евангелистомъ, но, повидимому, авторомъ апокрифическаго евангелія, которымъ мы здѣсь занимаемся, признавали скорѣе Филиппа-апостола, пользовавшагося особымъ почетомъ въ гностическихъ кругахъ. По свидѣтельству Климента Александрійскаго⁵⁾, гностики относили къ апостолу Филиппу евангельскій текстъ объ ученикѣ, которому Христосъ отвѣтилъ на просьбу отпустить домой для погребенія отца: «оставь мертвыхъ погребать мертвецовъ, а ты иди за Мною»⁶⁾; эти слова Господни толковались, какъ призывъ къ полному отрѣшенію отъ всякихъ плотскихъ узъ ради высшаго посвященія въ тайны духовной сущности. И гностическая традиція дѣйствительно изображала Филиппа сторонникомъ совершеннаго воздержанія и строжайшаго аскетизма. Эта аскетическая тенденція вполне выражена и въ отрывкѣ изъ *Евангелія Филиппа*, сохраненномъ у Епифанія:

«... Господь открылъ мнѣ, что изрекають души при восхожденіи на небеса, и что каждая изъ нихъ должна отвѣтить высшимъ силамъ

¹⁾ Иоан. I, 43—46; VI, 5—7; XII, 21—22; XIV, 8—9.

²⁾ *Дьян.* VI, 5; XXI, 8—9. О дочеряхъ Филиппа,—знаменитыхъ пророчицахъ, см. выше, стр. 384.

³⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 39; V, 24.

⁴⁾ *Дьян.* XXI, 8.

⁵⁾ *Strom.* III, 4, 25.

⁶⁾ *Матт.* VIII, 22. *Лук.* IX, 60.

(эональ?): я себя познала, и собрала свое отовсюду, и Мировому Началу не породила дѣтей, но корни его (т. е. матеріальнаго начала) вырывала, и собирала разрозненные члены, и знаю нынѣ, кто ты (эональ?), ибо сама принадлежу къ Высшиму. И такъ освобождается она (душа). А если-бъ она заявила, что породила сына, то была-бы задержана вннзу, доколѣ не оказалась-бы въ состояніи привлечь дѣтей своихъ къ себѣ и возвыситься вмѣстѣ съ ними...»

Этимъ краткимъ, но весьма характернымъ отрывкомъ гностическаго *Евангелія Филиппа* исчерпываются наши данныя объ этомъ интересномъ памятникѣ древне-христіанской мистической литературы. Есть указаніе на то, что этимъ евангеліемъ пользовались впослѣдствіи манихеи; по свѣдѣніямъ писателя VI вѣка, Леонтія Византійца, то было особое евангеліе Филиппа, составленное самими манихеями (быть можетъ, на основаніи древней традиціи о мистическихъ откровеніяхъ этого апостола?). Но всего вѣроятнѣе, что Леонтій просто не зналъ о существованіи весьма древняго Евангелія Филиппа, пользовавшагося большой извѣстностью и почетомъ въ мистическихъ кругахъ христіанства съ самаго начала II вѣка, и, быть можетъ, нѣсколько переработаннаго впослѣдствіи манихеями.

VII. *Евангеліе Θомы* (κατὰ Θωμά). Третьимъ изъ учениковъ Господнихъ, которымъ поручено было, согласно сохраненной въ *Pistis Sophia* традиціи, записывать высшія откровенія Христовы, являлся Θома. Съ именемъ этого апостола было связано много любопытныхъ преданій; «дѣянія» его (къ которымъ мы вернемся) являются однимъ изъ интереснѣйшихъ памятниковъ древне-христіанской литературы, и личность Θомы вообще притягивала къ себѣ особенное вниманіе христіанъ-мистиковъ, среди которыхъ приписанное ему евангеліе пользовалось широкимъ распространеніемъ. Изъ многочисленныхъ ссылокъ на это евангеліе Θомы видно, что оно занимало выдающееся мѣсто въ гностической литературѣ и что впослѣдствіе оно было въ большомъ употребленіи у манихеевъ¹⁾. Позднѣйшіе церковные писатели, боротившіеся противъ манихейства, и слабо освѣдомленные въ исторіи первобытной христіанской письменности, пола-

¹⁾ Cf. *Philosoph.* V, 7. *Orig. Hom. I in Luc. Euseb. Hist. Eccl.* III, 25. *Cyrill. Hierosol. Catech.* IV, 36. *Derr. Gelasii. Innoc. ad Euseb.* (тутъ говорится о нѣсколькихъ книгахъ, *sub nomine Thomae*; вѣроятно имѣются въ виду и чисто-гностическія *Дѣянія Θомы*). *August. Contra Faust.* XXX, 4,—и мн. др.

гали, что евангеліе Оомы, какъ и евангеліе Филиппа, было составлено самими манихеями, но это ошибочное мнѣніе давно отвергнуто научною критикою, установившею, что древній гностическій текстъ *Евангелія Оомы* подвергался не разъ переработкѣ; возможно, что въ рукахъ манихеевъ была какаля-нибудь особенная передѣлка его. Другая, еще позднѣйшая передѣлка принадлежала къ числу излюбленныхъ книгъ христіанскаго средневѣковья и сохранилась донинѣ въ разныхъ вариантахъ.

Повидимому, древнее *Евангеліе Оомы*, весьма извѣстное въ гностическихъ кругахъ II в., содержало символическіе рассказы о дѣтскихъ годахъ Иисуса Христа, проникнутые докетическимъ духомъ. На это указываетъ единственная краткая цитата изъ него, сохраненная въ *Философуменахъ* (V, 7); изъ этого-же евангелія заимствовано сказаніе, переданное Иринеємъ Лионскимъ, о томъ, какъ Христосъ въ дѣтствѣ учился азбукѣ и разъяснялъ пораженному учителю таинственное значеніе буквы *альфа*¹⁾. Это сказаніе сохранилось и въ уцѣлѣвшемъ позднѣйшемъ Евангеліи Оомы, являющемся искаженной передѣлкой древняго гностическаго текста. Дѣтскіе годы Спасителя естественно привлекали всегда вниманіе христіанъ, и старое евангеліе, содержавшее рассказы объ этихъ годахъ, не могло по этому исчезнуть безслѣдно изъ христіанской литературы, хотя и было отброшено изъ канона по догматическимъ соображеніямъ. Но символическій смыслъ этихъ рассказовъ былъ утерянъ навсегда, и тѣ сказанія, въ которыхъ слишкомъ ясно чувствовалось отсутствіе забытаго смысла, были просто исключены изъ позднѣйшей бездарной передѣлки. Еще въ IX вѣкѣ автору *Стихометрии* Никифора (патріарха Константинопольскаго съ 806 по 815 г.) было извѣстно *Евангеліе Оомы*, содержавшее 1300 стиховъ; дошедшіе до насъ искаженные тексты не достигаютъ и трети указанныхъ размѣровъ. Повидимому, старое гностическое евангеліе въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ всячески урѣзывалось и искажалось до неузнаваемости, приспособляясь къ вкусу средневѣковаго читателя. Древнія, докетическія сказанія о чудесахъ Отрока Иисуса имѣли цѣлью доказать призванность Его явленія среди сыновъ человѣческихъ; въ позднѣйшихъ грубыхъ передѣлкахъ, лишенныхъ всякой гностической окраски, глубокая символика этихъ сказаній исчезла безъ слѣда,

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XX, 1. (М. выше, стр. 332.

и они превратились въ рядъ нелѣпыхъ анекдотовъ о мальчикѣ-волшебникѣ, одаренномъ великой, но совершенно безсмысленной и подчасъ вредной силой. Въ этомъ обезображенномъ видѣ дошло до насъ нѣсколько вариантовъ «евангелій дѣтства Іисуса», носящихъ имя Θомы, иногда-же имя какого-то Матоея, — или совершенно утерявшихъ имя предполагаемаго автора, какъ напримѣръ такъ называемое Арабское Евангеліе Дѣтства (*Evangelium Infantiae arabicum*)¹⁾.

Эти позднѣйшія переработки заставляютъ лишь въ большей мѣрѣ сожалѣть объ утратѣ первобытнаго древняго *Евангелія Θомы*. Наши жалкіе тексты настолько далеки отъ подлинника, что мы здѣсь не будемъ приводить ихъ полностью, и можемъ ограничиться краткимъ пересказомъ содержанія главнѣйшаго изъ нихъ (по изданію Тишендорфа, *Evangelia apocrypha*, pp. 134—149). Слѣдуетъ замѣтить, что въ этомъ греческомъ текстѣ рассказъ ведется отъ имени какого-то Θомы, не апостола, а «философа израильскаго» (?):

«Я, Θома израильянинъ, рѣшилъ оповѣстити всѣхъ братьевъ изъ язычниковъ о дѣтскихъ великихъ дѣяніяхъ Господа нашего Іисуса Христа, совершенныхъ Имъ въ странѣ нашей, въ которой Онъ родился»...

Далѣе слѣдуетъ рассказъ о чудѣ пятилѣтняго Младенца Іисуса: играя на берегу рѣчки, въ субботу, Онъ вылѣпилъ изъ густого ила двѣнадцать воробьевъ, и когда Его упрекнули въ нарушеніи дня субботняго, то Онъ захлопалъ руками и приказалъ воробьямъ улетѣть, и они ожили и улетѣли съ чирканіемъ.

Другой мальчикъ, сынъ Анны книжника, вздумалъ помѣшать играмъ Іисуса, и по слову разгнѣваннаго Іисуса изсохъ, какъ дерево, къ великой скорби своихъ родителей.

Въ другой разъ, когда Іисусъ проходилъ по селу, разбѣжавшійся мальчикъ сильно толкнулъ его; Іисусъ сказалъ ему: «ты не дойдешь до конца пути своего», и мальчикъ упалъ и тотчасъ умеръ. Родители его пришли въ сильный гнѣвъ, но, по слову Іисуса, ослѣпли (впослѣдствіи они прозрѣли, когда познали сплу таинственнаго Отрока). При этомъ Іисусъ изрекалъ загадочныя слова:

¹⁾ Всѣ эти позднѣйшіе тексты изданы Тишендорфомъ въ его сборникѣ апокрифическихъ евангелій (*Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae, MDCCCLIII*).

«нынѣ безплодные принесутъ плодъ и слѣпые сердцемъ прозрѣть. И сошелъ свыше для осужденія вашего, но и для призванія вашего въ высъ, какъ повелѣлъ Пославшій Меня»... и т. д.)

въ которыхъ можно уловить искаженный отзвукъ древняго, непонятаго текста.

Далѣе слѣдуетъ извѣстный уже намъ рассказъ объ учителѣ, который взялся обучить Отрока Иисуса грамотѣ, но былъ посрамленъ своимъ ученикомъ, разъяснившимъ ему мистическое значеніе начальной буквы—*альфы*. Затѣмъ сообщается о разныхъ другихъ чудесахъ Божественнаго Отрока: Онъ воскрешаетъ мальчика, разбившагося на смерть при паденіи съ крыши дома, исцѣляетъ юношу, повредившаго себѣ ногу при рубкѣ дровъ; однажды, Пречистая Мать Его посылаетъ Своего Божественнаго шестилѣтняго Сына за водой,—по дорогѣ кувшинъ разбивается, но Иисусъ беретъ воду въ подолъ Своего плаща и приноситъ ее домой. Иисусъ помогаетъ также нареченному отцу Своему Іосифу въ разныхъ работахъ и при этомъ также творить чудеса: однажды Онъ принимаетъ участіе въ посѣвѣ, сажаетъ отдѣльно одно зерно и получаетъ сто мѣръ хлѣба, которыя раздаетъ нищимъ; въ другой разъ Онъ помогаетъ отцу въ столярной работѣ, и, видя затрудненіе Іосифа передъ невозможностью найти доску опредѣленной длины для заказанной кровати,—растягиваетъ руками короткую доску до нужной длины. Іосифъ вновь отдаетъ Его въ ученіе, но учитель, попытавшійся наказать дивнаго ребенка, лишается жизни, и огорченный Іосифъ рѣшается не выпускать больше Иисуса изъ дома, «ибо всѣ прогнѣвившіе Его погибають». Затѣмъ Иисусъ вновь исцѣляетъ брата Своего Іакова, укушеннаго змѣею, воскрешаетъ умершаго сына сосѣдки и другого человѣка, убитаго при постройкѣ дома. Всѣ эти рассказы слѣдуютъ одинъ за другимъ безъ всякой внутренней связи; ясно, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ сборникомъ «анекдотовъ», заимствованныхъ изъ другого болѣе древняго и осмысленнаго повѣствованія о чудесныхъ проявленіяхъ Силы Божіей въ Отрокѣ Иисусѣ. Нашъ текстъ заканчивается упоминаніемъ о выступленіи двѣнадцатилѣтняго Иисуса въ Іерусалимскомъ храмѣ передъ книжниками и старѣйшинами, пораженными Его мудростью и дивными познаніями, согласно рассказу каноническаго евангелія Луки (II, 41—52). Разные варианты этого рассказа приводятся и въ другихъ упомянутыхъ нами «евангеліяхъ Дѣтства Иисусова» (латинскомъ

текстѣ «Оомы», ев. псевдо-Матѳея, арабскомѣ Еванг. Дѣтства и др.). Содержаніе этихъ наивныхъ псевдо-евангелій мало отличается отъ пересказаннаго здѣсь текста, и лишь дополнено нѣкоторыми еще болѣе грубыми и безсмысленными чудесами, въ родѣ борьбы Отрока Ісуса съ драконами и т. п. Эти жалкія искаженія древняго текста приближаются къ типу народныхъ волшебныхъ сказокъ и не заслуживаютъ никакого вниманія.

VIII. Евангеліе Рождества или Протоевангеліе Іакова.

Подъ заглавіемъ *Протоевангелія* (πρωτεὲς εὐαγγέλιον) Іакова извѣстно съ XVI в. повѣствованіе о рождествѣ Пречистой Дѣвы и Самого Господа Ісуса Христа, открытое на Востокѣ извѣстнымъ ученымъ, алхимикомъ и оккультистомъ Вильгельмомъ Постелемъ († 1581 г.) и изданное впервые въ Базелѣ на латинскомъ языкѣ Библиандромъ (Бухманомъ) въ 1552 г. и затѣмъ на греческомъ языкѣ Неандромъ (Нейманомъ) въ 1564 г. Греческая рукопись, найденная Постелемъ, затерялась, но въ другихъ старыхъ рукописяхъ съ тѣхъ поръ открыто много кодексовъ этого «протоевангелія», вошедшихъ въ сборники апокрифовъ Фабриціуса, Тило и др. Тишендорфу удалось сличить 18 разныхъ кодексовъ для своего изданія «Протоевангелія» (по гречески), помѣщенного въ его сборникѣ *Evangelia apocrypha*; древнѣйшій изъ этихъ греческихъ текстовъ относится къ IX в., а одинъ сирскій фрагментъ—къ VI вѣку.

Названіе «протоевангелія», повидимому, избобрѣтено Постелемъ, пришедшимъ въ восторгъ отъ найденнаго имъ текста и думавшимъ видѣть въ немъ подлинное древнѣйшее свидѣтельство о чудесномъ рожденіи Дѣвы Маріи и Спасителя. На самомъ дѣлѣ, это свидѣтельство врядъ-ли можно отнести ко времени предшествовавшему написанію каноническихъ евангелій Матѳея и Луки, но, во всякомъ случаѣ, какая-то «книга Іакова», содержавшая многія подробности чудеснаго Рождества Христа и Пречистой Матери Его, была извѣстна въ христіанскомъ мірѣ съ древнѣйшихъ временъ. Этой книгой пользовались во II в. св. Іустинъ и Климентъ Александрійскій; на нее ссылался Оригенъ, она была въ рукахъ св. Григорія Нисскаго, Епифанія Кипрскаго и многихъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей: Андрея Критскаго, патріарха Германа, Іоанніа Дамаскина, патріарха Фогія, Никиты Пафлагонійскаго, Георгія Никомидій-

скаго, Епифанія инока и мн. др.; ссылки на нее не поддаются подсчету. Авторомъ книги, повидимому, въ древности выставили апостола Іакова брата Господня, но позже его имя опускалось, замѣнялось указаніемъ на какого-то «старца Іакова»; иногда называли «Іакова малаго»; подъ послѣднимъ названіемъ (evang. Iacobi minoris) книга осуждена на Западѣ въ концѣ V вѣка въ декретѣ папы Геласія. Эта «Книга Іакова» не имѣла опредѣленно-гностическаго направленія, и поэтому пережила гоненіе на гностицизмъ; Церковь хотя и не одобрила ее официально, но все-же кое-гдѣ закрывала глаза на ея употребленіе въ церковномъ обиходѣ, въ виду безвредности ея съ догматической точки зрѣнія и неудобства полного отрицанія того единственнаго документа первобытной христіанской письменности, на которомъ основывались всѣ преданія объ умилительныхъ подробностяхъ рождества и отроческихъ годахъ Пресвятой Богородицы. Этихъ подробностей жаждало христіанское сознаніе, этими преданіями жило религіозное чувство народа, ими питалось благоговѣйное почитаніе родителей Пречистой Дѣвы, ими украшалось воспоминаніе предивнаго Рождества Спасителя. На Востокѣ «книга Іакова» долго держалась въ церковномъ обиходѣ, даже читалась при богослуженіи въ Богородичные дни, напр. 8 сентября, а также 9 сентября и 25 іюля, въ дни памяти свв. Богоотца Іоакима и Анны. На Западѣ не допускалось церковнаго употребленія этой книги послѣ осужденія ея авторитетомъ Рима, но неофициально были внесены въ церковную обрядность всѣ подробности, заимствованныя изъ этихъ поэтическихъ разсказовъ о рождествѣ и дѣтскихъ годахъ Дѣвы Маріи и Божественнаго Сына Ея. Донынѣ въ римско-католической Церкви празднованіе Рождества Христова обставляется этими трогательными подробностями пещеры, ясель съ быкомъ и осломъ и пр. Восточная Церковь съ ея болѣе строгимъ ритуаломъ не воспроизводитъ этихъ наивныхъ образовъ при богослуженіи въ день Рождественскаго праздника, но зато восприняла цѣлкомъ духъ старой, поэтической книги, почерпнула изъ нея основныя черты своего культа Богородицы и Ея святыхъ родителей, — традиціи о бездѣтномъ бракѣ свв. Іоакима и Анны, благословеннаго наконецъ по молитвѣ св. Анны рожденіемъ Присноблаженной Маріи, о святой чистотѣ дѣтской жизни Богородицы, о введеніи Ея во храмъ (разсказъ, занимающій донынѣ такое видное мѣсто въ иконографіи Право-

славной Церкви и въ кругѣ ея праздникоу), о подробностяхъ обрученія Пречистой Дѣвы съ праведнымъ Іосифомъ, — наконецъ, о всѣхъ подробностяхъ Рождества Господа нашего Іисуса Христа, дополняющихъ данныя каноническихъ евангелій Маттея и Луки. Преданія, заимствованныя изъ «книги Іакова», вошли въ плоть и кровь христіанства, обвѣяли его трогательно-наивной поэзіей, какъ свѣтлою грёзою; ими создавалась дивная поэма, вдохновившая не только всю церковную обрядность, но и все искусство христіанскаго міра. Христіанская живопись почерпнула изъ этихъ преданій свои прекраснѣйшіе образы; обычныя въ христіанской иконографіи подробности изображеній Богородицы, свв. Іоакима и Анны, св. Іосифа Обручника, — цѣликомъ заимствованы изъ того-же сборника благоухающихъ легендъ: такъ, обычай изображать св. Іосифа старцемъ съ зеленой вѣтвью въ рукахъ или съ голубемъ на посохѣ — находитъ объясненіе лишь въ разныхъ эпизодахъ повѣствованія о чудесномъ обрученіи его съ Пречистою Дѣвою. На Западѣ всѣ эти преданія легли въ основу «Золотой легенды», вдохновившей все средневѣковое христіанство. На Востокѣ они окрылили христіанскую мистику, явились неисчерпаемымъ источникомъ вдохновенія для создателей церковнаго пѣснопѣнія. Достаточно бѣлаго сравненія и сличенія церковныхъ каноновъ, рождественскихъ и Богородичныхъ, хотя-бы съ искаженнымъ текстомъ нашего Протоевангелія, чтобы оцѣнить значеніе этихъ старыхъ легендъ въ исторіи созданія того облика Божественнаго Младенца и Пречистой Матери Его, которому донинѣ поклоняется съ умиленіемъ и восторгомъ весь христіанскій міръ. По вѣрному замѣчанію одного изъ представителей современной научной критики (Ненпеске), ни одна книга не имѣла такого вліянія на религіозное міросозерцаніе Европы, какъ эта древняя «исторія Рождества Дѣвы Маріи и Іисуса Христа», извѣстная нынѣ подъ названіемъ *Протоевангелія Іакова*.

Къ безмѣрному сожалѣнію, древній текстъ этой книги утерянъ. Наше *Протоевангеліе* является лишь позднѣйшей, искаженной передѣлкой его, въ которой нѣтъ даже цѣльности: мы имѣемъ дѣла лишь съ компиляціей нѣсколькихъ болѣе древнихъ источниковъ. Сюда вошли, вѣроятно, и устные преданія, относящіяся къ сѣдой христіанской древности; кромѣ того, въ наслоеніяхъ нашего *Протоевангелія* можно разсмотрѣть слѣды древняго повѣствованія о Рождествѣ Маріи, другого разсказа о

Рождествѣ Іисусовомъ¹⁾, и древняго цикла сказаній о Захаріи священникѣ, отцѣ Іоанна Крестителя,—того Захарія, къ которому старинная традиція относила слова Христа о «Захаріи сынѣ Варахінѣ, его-же убили между церковью и алтаремъ»²⁾. Насколько составитель позднѣйшаго *Протоевангелія* былъ далекъ отъ настоящей древне-христіанской среды, явствуетъ изъ допущенныхъ имъ историческихъ ошибокъ и анахронизмовъ, изъ очевиднаго незнакомства его съ географіей Палестины, съ еврейскими обычаями и вообще съ той обстановкой, въ которой происходить описываемыя имъ событія.

Такимъ образомъ, въ томъ видѣ, въ которомъ оно до насъ дошло, *Протоевангеліе Іакова* лишено исторической цѣнности; оно является позднѣйшимъ сборникомъ легендъ, частью уже использованныхъ въ другихъ апокрифическихъ сказаніяхъ о Рождествѣ Пречистой Дѣвы и Самого Господа Іисуса Христа. Къ числу этихъ апокрифовъ относятся: упомянутое уже нами латинское Евангеліе псевдо-Маттея (*Liber de ortu beatae Mariae et infantiae Salvatoris*), книга *De nativitate Mariae*, сохранившаяся въ коптской рукописи *Исторія Іосифа плотника* (*Historia Iosephi fabri lignarii*), такъ называемое Арабское Евангеліе Дѣтства, и мн. др. Всѣ эти позднѣйшія передѣлки древнихъ сказаній могутъ быть оставлены безъ вниманія. Однако, въ виду отмѣченнаго уже нами громаднаго значенія преданій, отчасти сохранныхъ въ *Протоевангеліи Іакова*, можно здѣсь вкратцѣ очертить его содержаніе.

Разсказъ начинается съ описанія праведной жизни свв. Іоакима и Анны, скорбящихъ о томъ, что Богъ не даровалъ имъ дѣтей; Іоакимъ глубоко опечаленъ замѣчаніемъ нѣкоего Рувима, отрицающаго за нимъ право возносить жертву въ храмѣ, ибо Господь отказалъ ему въ потомствѣ и тѣмъ показалъ, что Іоакимъ Ему неугоденъ. Такой-же упрекъ приходится выслушать и Аннѣ отъ своей служанки Юдифи; въ глубокой скорби удаляется она въ садъ и здѣсь, при видѣ рѣзца съ птенцами, она начинаетъ плакать и взывать:

¹⁾ То была особая книга, составленная съ опредѣленной цѣлью,—доказать *virginitas Mariae in partu et post partu*.

²⁾ *Матт.* XXIII, 35. *Лук.* XI, 51. Объ этихъ легендахъ о Захаріи мы уже упоминали (см. выше стр. 238), и можемъ только вновь отослать читателя къ спеціальному изслѣдованію Берендтса (*Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig, 1895*).

«Горе мнѣ! почему проклята я передъ лицомъ сыновъ израилевыхъ, и осмѣяна, и изгнана изъ храма Господняго? Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не птицамъ небеснымъ подобна я, ибо птицы небесныя плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не звѣрямъ земнымъ подобна я, ибо и звѣри земные плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? не водамъ снмъ подобна я, ибо и воды сіи плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не землѣ сей подобна я, ибо и земля сія приноситъ плоды въ свое время и славить Тебя, Господи!»...

Ангель Господень является Аннѣ и утѣшаетъ ее извѣстіемъ, что молитва ея услышана Богомъ и будетъ ей даровано дитя, черезъ которое прославится имя ея; такимъ-же впадѣніемъ осчастливленъ и Іоакимъ. И вотъ наступаетъ великое событіе, донинѣ воспѣваемое Церковью въ кондакѣ на 8 сентября: «Іоакимъ и Анна поношенія безчадства свободистася»... У Анны рождается дочь, Пречистая Марія; шести мѣсяцевъ отъ роду Она уже можетъ свободно ходить, но мать, оберегая Ее отъ всякой скверны, не даетъ Ей ступать по землѣ, «доколѣ не будетъ Она приведена въ храмъ для посвященія Богу». Непорочныя дѣвы, — дщери израильскія, — окружаютъ Младенца и служатъ Ей. День первой годовщины рожденія Маріи торжественно празднуется всѣмъ народомъ Израильскимъ, и старѣйшими, и книжниками, и священниками, для которыхъ Іосифъ устраиваетъ великолѣпный ширъ.

Когда Божественному ребенку исполняется 3 года, родители приводятъ Ее въ Іерусалимъ въ храмъ Господень, гдѣ встрѣчаетъ Ее первосвященникъ и вводитъ въ алтарь, при общемъ ликованіи народномъ. Марія живетъ въ храмѣ до двѣнадцатилѣтняго возраста, и получаетъ пищу изъ рукъ ангельскихъ. Когда Ей исполняется 12 лѣтъ, священники озабочиваются пріисканіемъ достойнаго хранителя дѣвства Ея; по указанію ангела, явившагося первосвященнику Захаріи, рѣшено собрать въ Іерусалимѣ всѣхъ вдовыхъ старцевъ Израилевыхъ и ожидать знаменія Божіяго для избранія достойнѣйшаго. Всѣмъ старцамъ приказано явиться съ жезлами въ рукахъ; первосвященникъ полагаетъ всѣ эти жезлы въ храмъ, и, по вознесеніи молитвы о дарованіи небеснаго знаменія, вновь раздаетъ ихъ старцамъ: послѣднимъ подходитъ за жезломъ праведный Іосифъ и въ это время изъ жезла излетаетъ голубъ и садится ему на голову (по другому преданію, жезлъ его внезапно прозябаетъ и покрывается листвою). Послѣ такого знаменія Божіяго Іосифу вручается Пречистая Дѣва, и онъ бе-

реть Ее къ себѣ. Въ домѣ Іосифа Пресвятая Дѣва занимается пряжей, и съ помощью семи непорочныхъ дѣвъ изготовляетъ пурпурную завѣсу для храма.

Далѣе слѣдуетъ разсказъ о Благовѣщеніи, вполне схожій съ повѣствованіемъ каноническихъ евангелій, съ добавленіемъ той лишь подробности, что Архангелъ Гавріилъ является Пресвятой Дѣвѣ въ то время, когда Она идетъ съ кувшиномъ за водою, и затѣмъ вторично является Ей, когда она сидитъ за пряжей (оттого во многихъ старинныхъ изображеніяхъ Благовѣщенія Богородица представлена у колодца съ кувшиномъ въ рукахъ, а иногда въ домашней обстановкѣ за пряжей). Далѣе повѣствуется о посѣщеніи Пресвятою Дѣвою Елизаветы, также согласно евангельскому разсказу.

Затѣмъ въ нашемъ текстѣ изображается скорбь и смутеніе Іосифа, когда онъ узнаетъ о положеніи порученной ему Пречистой Дѣвы; его успокаиваетъ явленіе ангела, сообщающаго ему о непостижимомъ таинствѣ Божественнаго рожденія. Но книжникъ Анна, случайно посѣтившій Іосифа, разгадываетъ оберегаемую имъ тайну и спѣшитъ донести священникамъ о томъ, что Іосифъ обманулъ ихъ довѣріе и согрѣшилъ съ порученной ему избранницею Божіею. Іосифа привлекають къ отвѣтственности, но въ виду заявленія его о невинности, подтверждаютъ его и Пречистую Дѣву испытанію, согласно Моисееву закону, черезъ «воду обличенія»¹⁾; Іосифъ и Марія выходятъ чистыми изъ этого искуса, и первосвященникъ отпускаетъ ихъ съ миромъ домой.

Послѣ этого наступаетъ великій моментъ Рождества Спасителя; ему предшествуетъ обнародованіе кесарева повелѣнія о переписи жителей Іудей, и Іосифъ отправляется въ Вифлеемъ, чтобы записать себя и сыновей своихъ; онъ сильно недоумѣваетъ, какъ записать ему Марію, не смѣя назвать Ее ни женою своею, ни дочерью,—но возлагаетъ упованіе на Бога и пускается въ путь. По дорогѣ, уже вблизи Вифлеема, Марія чувствуетъ приближеніе родовъ. Іосифъ утрачиваетъ ее кое-какъ въ придорожной пещерѣ и отправляется въ поиски за бабкой-повитухой, но по пути замѣчаетъ странныя явленія въ природѣ: все замерло въ ожиданіи великаго событія, неподвиженъ небесный сводъ, и птицы остановились въ воздухѣ безъ движенія,

¹⁾ См. *кн. Числ.* V, 12—29.

и люди стоятъ, какъ вкопанные, и стадо овецъ точно окаменѣло, а пастухъ остановился съ поднятою рукою, и т. д.; все кругомъ на мгновеніе замерло, и вдругъ оживаетъ, какъ ни въ чемъ не бывало. Великое событіе свершилось: когда Іосифъ возвращается къ пещерѣ, то находитъ уже Божественнаго Младенца на рукахъ Пречистой Матери, а приведенная имъ женщина и еще другая женщина, Саломія, могутъ лишь съ ужасомъ и благоговѣніемъ констатировать дивный фактъ рожденія Дитяти отъ Пренепорочной Приснодѣвы.

Далѣе слѣдуетъ повѣствованіе о поклоненіи волхвовъ, приведенныхъ съ Востока звѣздою, и объ избіеніи Иродомъ младенцевъ. Послѣдній разсказъ дополненъ свѣдѣніями о чудесномъ избавленіи отъ смерти младенца—Іоанна Крестителя: мать его Елизавета бѣжитъ съ нимъ, преслѣдуемая палачами, и въ ту минуту, когда они настигаютъ ее, по молитвѣ Елизаветы разступается гора и скрываетъ въ нѣдрахъ своихъ мать и дитя. Иродъ издаетъ приказъ разыскать во что бы то ни стало младенца Іоанна, полагая, что именно ему суждено быть Царемъ, предсказаннымъ волхвами. Слуги Ирода пристають къ первосвященнику Захаріи съ требованіемъ указать, гдѣ скрывается сынъ его, и въ виду отказа Захаріи убиваютъ его въ самомъ храмѣ, передъ алтаремъ; на мѣстѣ убіенія его остается кровавое пятно, которое никакими усиліями нельзя отмыть, и гласъ Божій возвѣщаетъ священникамъ, что эта святая кровь останется несмываемой до пришествія Мстителя. Весь народъ Израильскій скорбитъ и оплакиваетъ Захарію, на мѣсто котораго по жребію избирается первосвященникомъ Симеонъ, мужъ праведный, «которому обѣщано Духомъ Святымъ, что онъ не вкуситъ смерти, доколѣ не узритъ воплощеннаго Спасителя міра».

На этомъ мѣстѣ заканчивается нашъ текстъ *Протоевангелія* краткимъ сообщеніемъ предполагаемаго автора,—Іакова,—о томъ, что послѣ смерти Ирода и во время наступившаго вслѣдъ за тѣмъ народнаго волненія онъ, Іаковъ, удалился въ пустыню и здѣсь написалъ свою книгу во славу Бога и Господа нашего Ісуса Христа.

IX. *Евангеліе Никодима* (evang. Nicodemi). Подъ этимъ заглавіемъ нынѣ извѣстенъ текстъ, повѣствующій о крестныхъ страданіяхъ Спасителя и о сошествіи Его во адъ для освобо-

жденія праотцевъ и ветхозавѣтныхъ праведниковъ отъ власти діавола. Это евангеліе Никодима, подобно *Протоевангелію Іакова*, является компиляціей изъ болѣе древнихъ источниковъ и легендъ; въ настоящемъ своемъ видѣ оно относится едва-ли не къ V вѣку и поэтому не можетъ здѣсь занимать наше вниманіе наравнѣ съ древнѣйшими памятниками первобытной христіанской письменности. Но преданія, содержащіяся въ немъ, все-же представляютъ большой интересъ; мы находимъ въ нихъ отзвуки древней христіанской эсхатологіи, древнѣйшихъ взглядовъ христіанства на тайны загробнаго міра. На этихъ преданіяхъ Церковь основала свое ученіе о сошествіи Христа во адъ въ промежуткѣ между Своею смертію и воскресеніемъ; оттуда-же почерпнула христіанская поэзія свои описанія царства смерти и изображенія блаженства просвѣтленныхъ Христовымъ сошествіемъ душъ. По своему значенію въ исторіи церковной обрядности и всего христіанскаго искусства *Евангеліе Никодима* занимаетъ первостепенное мѣсто, рядомъ съ *Протоевангеліемъ Іакова*.

По внутреннему содержанію наше *Евангеліе Никодима* распадается на двѣ части: въ первой повѣствуется о судѣ и приговорѣ надъ Христомъ, причемъ разсказъ каноническихъ евангелій здѣсь дополненъ многими любопытными, хотя и наивными, подробностями, — во второй-же описывается, якобы со словъ воскресшихъ мертвецовъ Левкія и Карина, сошествіе Христа въ преисподнюю, побѣда Его надъ діаволомъ, введеніе Имъ въ рай всѣхъ преждепочившихъ праведниковъ. Эта вторая часть является переработкой болѣе древней утерянной книги (*Descensus ad inferos*). Первая-же часть составлена изъ нѣсколькихъ весьма старинныхъ апокрифовъ, носившихъ имя Понтія Пилата. Христіанская древность уже во времена св. Іустина знала и часто цитировала *Дѣянія Пилата* (*Acta Pilati, Gesta Pilati*), считавшіяся потомъ безслѣдно утерянными. Но Тишендорфъ установилъ, что въ сохранившемся *Евангеліи Никодима* уцѣлѣли слѣды этихъ «дѣяній Пилата»¹⁾, и это мнѣніе нынѣ принято всею научною критикою. Такимъ образомъ, *Евангеліе Никодима*, помимо своего историческаго значенія для средневѣковой Церкви, является для насъ весьма цѣннымъ сборникомъ древнихъ легендъ о Пилатѣ. Часть этихъ

¹⁾ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha, Proleg. Ev. Nicodemi*.

легендъ сохранилась и въ другихъ обработкахъ, составленныхъ вѣроятно отчасти на основаніи устныхъ традицій: такъ, мы имѣемъ апокрифическое письмо Пилата къ имп. Тиверію съ донесеніемъ по дѣлу Иисуса Христа (сохраненное и въ *Евангеліи Никодима* въ видѣ приложения¹⁾), затѣмъ такъ наз. *Ἀνάστωρ* Пилата, *Mors Pilati*, *Vindicta Salvatoris* и прочіе мелкіе тексты, собранные и изданные неутомимымъ Тишендорфомъ. Но *Дѣянія Пилата*, вошедшія въ первую часть *Евангелія Никодима*, являются самой полной обработкой тѣхъ легендъ о знаменитомъ игемонѣ, которыя сплелись вокругъ евангельскаго разсказа о Страстяхъ Господнихъ.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что интересъ, возбужденный личностью Пилата и создавшій вокругъ его имени циклъ апокрифической литературы, выражался въ двоякой формѣ. Съ одной стороны составлялись письма и «дѣянія» Пилата съ цѣлью доказать, что самъ судья подпалъ подъ неотразимое обаяніе Осужденнаго и свидѣтельствовалъ о Его божественности. Съ другой стороны, въ составленіи этихъ литературныхъ поддѣлокъ проскальзывала тенденція обѣленія римской власти вообще отъ упрека въ Богоубійствѣ, и возложенія всей вины на евреевъ; эту тенденцію можно уловить уже въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ, въ особенности-же въ сохранившемся отрывкѣ *Евангелія Петра* (см. выше). Въ *Евангеліи Никодима* она выразилась болѣе опредѣленно, быть можетъ потому, что этотъ апокрифъ выработался въ окончательномъ видѣ уже во времена полного союза Церкви съ государствомъ (т. е. съ Римомъ и его государственными традиціями). Можно однако допустить, что это расположеніе къ римской власти вошло въ *Евангеліе Никодима* вмѣстѣ съ древнѣйшими преданіями, слагавшимися въ раннюю пору христіанскаго благовѣстія, при благодушной терпимости стараго Рима, — до эпохи кровавыхъ гоненій. Вспомнимъ, какъ наши каноническія *Дѣянія Апостольскія* подчеркиваютъ доброжелательное отношеніе къ Павлу со стороны представителей державной власти Рима²⁾.

Что касается второй части *Евангелія Никодима*, то въ ней, какъ мы уже указывали, уцѣлѣли обрывки тѣхъ древнихъ

¹⁾ На это письмо Пилата есть ссылка у Тертуліана, *Apol.* V. XXI.

²⁾ На это примирительное отношеніе къ Риму, выраженное во всей первобытной христіанской литературѣ, мы уже указывали (см. выше, стр. 125—126 sq.).

преданій, на которыхъ зиждется христіанское ученіе о сошествіи Христа во адъ въ знаменіе побѣды надъ смертію. Ученіе это не находитъ подтвержденія въ каноническомъ текстѣ нашихъ евангелій, но оно усвоено христіанскимъ сознаніемъ съ такою полнотою, что церковная обрядность связана съ нимъ неразрывно. На Востокѣ и на Западѣ въ равной мѣрѣ величайшій христіанскій праздникъ — Пасха — служитъ воспоминаніемъ не одного только чудеснаго Воскресенія Христова, но и радостнаго избавленія отъ власти смерти всѣхъ праотцевъ, чаявшихъ спасительнаго пришествія Искупителя міра. Пасхальная служба Православной Церкви изображаетъ въ чудныхъ пѣснопѣяхъ радость «неба же и земли и преисподней», когда «снизшелъ еси въ пренеподняя земли, и сокрушилъ еси верей вѣчныя, содержащая связанныя, Христе», когда «сниде въ пренеподняя земли воплотивыйся паче ума, и воздвиже съ собою Адама», когда «смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, инаго житія вѣчнаго начало», когда «плотью уснувъ яко мертвъ, Царю и Господи, тридневенъ воскреслъ еси, Адама воздвигъ отъ тли, и упразднилъ смерть»... И не одно только пасхальное празднованіе посвящено этимъ воспоминаніямъ, но и на всѣхъ воскресныхъ службахъ Православная Церковь воспѣваетъ «сошествіе во адъ» Побѣдителя смерти, въ кондакахъ всѣхъ 8 гласовъ (въ воскресныхъ канонахъ октоиха).

«Воскреслъ еси яко Богъ изъ гроба во славу, и міръ со-
воскресилъ еси, и естество человѣческое яко Бога воспѣваетъ
Тя, и смерть исчезе, Адамъ же ликуеть, Владыко, Ева нынѣ
отъ узъ избавляема радуется зовущи: Ты еси, иже всѣмъ по-
давай Христе воскресеніе».

«Воскреслъ еси отъ гроба, всесплыне Спасе, и адъ в-
идѣвъ чудо ужасеся, и мертвіи востаха. Тварь же видящи
срадуется Тебѣ, и Адамъ свеселится, и міръ, Спасе мой, вос-
пѣваетъ Тя присно».

«Воскреслъ еси днесъ изъ гроба, Щедре, и насъ возвелъ
еси отъ вратъ смертныхъ: днесъ Адамъ ликуеть и радуется
Ева, вкупѣ же и пророцы съ патріархи воспѣваютъ непрестанно
божественную державу власти Твоея».

«Спасъ и Избавитель мой, изъ гроба яко Богъ воскресн
отъ узъ земнородныхъ, и врата адова сокруши, и яко владыка
воскресе тридневенъ». (Изъ того-же 4-го гласа: «Врата мѣдная
стерѣлъ еси, и верен сокрушилъ еси Христе Боже, и родъ че-

ловѣческій падшій воскресилъ еси»... «Врата адова сокрушилъ еси, Господи, и Твоею смертию смертное царство разрушилъ еси»... и т. д.).

«Ко аду, Спасе мой, сошелъ еси, и врата сокрушивый яко всесилень, умершихъ яко Создатель совоскресилъ еси, и смерти жало сокрушилъ еси, и Адамъ отъ клятвы избавленъ бысть, Человѣколюбче; тѣмже вси зовемъ: спаси насъ, Господи».

«Живонаначальною дланію, умершыхъ отъ мрачныхъ удолий Жизнодавецъ воскресивъ всѣхъ Христось Богъ, воскресеніе подаде человѣческому роду: есть бо всѣхъ Спаситель, воскресеніе и животъ и Богъ всѣхъ».

«Не ктому держава смертная возможесть держати человѣки: Христось бо сниде сокрушая и разоряя силы ея, связуемъ бываетъ адъ, пророцы согласно радуются; предста глаголюще Спасъ сущимъ въ вѣрѣ, изыдите вѣрнии въ воскресеніе».

«Воскресъ изъ гроба, умершыхъ воздвиглъ еси, и Адама воскресилъ еси, и Ева ликуетъ во Твоемъ воскресеніи, и мірстїи концы торжествуютъ, еже изъ мертвыхъ востаніемъ Твоимъ, Многомилостиве».

Мы привели эти 8 кондаковъ въ свидѣтельство глубокаго значенія для Церкви преданій, не нашедшихъ себѣ мѣста въ каноническихъ текстахъ, но отголоски которыхъ сохранились въ *Евангеліи Никодима*. Вспомнимъ еще тропарь 2-го гласа, воспѣваемый также и на Пасхѣ:

«Егда снизшелъ еси къ смерти, Животе безсмертный, тогда адъ умертвилъ еси блистаніемъ Божества; егда же и умершыхъ отъ преисподнихъ воскресилъ еси, вся силы небесныя взываху: Жизнодавче Христе Боже нашъ, слава Тебѣ!»

Намъ остается разсмотрѣть, въ какомъ видѣ описывается въ *Евангеліи Никодима* это радостное событіе сокрушенія адовыхъ вратъ и призванія преждепочившихъ праотцевъ къ вѣчной жизни. Къ сожалѣнію, какъ уже указано, нашъ текстъ является лишь позднѣйшей переработкой этихъ старыхъ христіанскихъ преданій, и поэтому полный переводъ этой книги (къ тому-же довольно объемистой), здѣсь не представляется нужнымъ. Мы ограничимся, какъ и для *Протоевангелія Іакова*, краткимъ пересказомъ *Евангелія Никодима*, по латинскому тексту А изданія Тишендорфа (Evang. apocrypha, pp. 312—395). Въ этомъ-же изданіи помѣщено и два греческихъ текста, нѣ-

сколько менѣе пространныхъ, и фрагментъ втораго латинскаго текста¹⁾.

Книга начинается вступленіемъ отъ имени автора, нѣкоего Энія (Aenias, въ греч. текстѣ *Αηνίας*), сообщающаго, что онъ составилъ свой трудъ «въ царствованіе Θεодосія и Валентиніана» (ок. 425 г. ? если здѣсь имѣется въ виду Θεодосій II). Авторъ называетъ себя крещенымъ евреемъ и высказываетъ свое намѣреніе изложить въ греческомъ переводѣ древнія еврейскія свидѣтельства объ Іисусѣ Христѣ, собранныя Никодимомъ (откуда и названіе нашего «евангелія Никодима»).

Вслѣдъ за тѣмъ начинается разсказъ о томъ, какъ Анна и Каиафа и другіе предстоятели еврейскіе возбудили передъ Пилатомъ доносъ на Іисуса Христа, обвиняя Его въ волшебствѣ и въ выставленіи Себя Сыномъ Божиимъ; по требованію ихъ Пилатъ вызываетъ Христа на судъ. При появленіи Христа римскія знамена сами собою передъ Нимъ преклоняются. Іудеи доносятъ на знаменосцевъ, будто они воздавали царскія почести Обвиняемому, и Пилатъ разрѣшаетъ имъ избрать изъ своей среды двѣнадцать сильныхъ мужей, которые смогли-бы удержатъ знамена, но несмотря на всѣ усилія еврейскихъ сплачей, невидимая мощь неудержимо преклоняетъ вновь знамена передъ Христомъ. Пилату становится жутко; въ это время приходитъ къ нему посланецъ отъ жены его, молящей не дѣлать зла Праведнику Сему и сообщающей о своемъ вѣщемъ снѣ. Іудеи успокаиваютъ Пилата увѣреніемъ, будто этотъ сонъ жены его — слѣдствіе магическихъ чаръ Іисуса.

Затѣмъ начинается допросъ Божественнаго Обвиняемаго. Іудеи всячески стараются очернить Его передъ Пилатомъ, богохульствуютъ о рожденіи Его (якобы Онъ рожденъ отъ прелюбодѣйства) и обвиняютъ Его въ нарушеніи субботы. Вопросы Пилата и отвѣты Христа согласуются съ текстомъ каноническихъ евангелій. Въ защиту Христа выступаетъ Никодимъ, а за нимъ цѣлый рядъ испѣленныхъ Христомъ людей: тутъ и

¹⁾ *Евангеліе Никодима* было настолько распространено въ средневѣковой Европѣ, во всевозможныхъ вариантахъ, что изданія его начались повсюду почти одновременно съ распространеніемъ книгопечатанія, и перечисленіе всѣхъ его печатныхъ изданій столь-же затруднительно, какъ и составленіе перечня всѣхъ его рукописныхъ кодексовъ. Здѣсь достаточно указать, что, помимо множества отдѣльныхъ изданій, нашъ текстъ помѣщенъ во всѣхъ сборникахъ апокрифическихъ евангелій (Фабриціуса, Тило, Migne и ми. др).

разслабленный, возставшій по слову Спасителя послѣ тридцати-восьмилѣтняго недуга, и слѣпорожденный, и прокаженный, и жена кровоточивая (названная здѣсь Вероникой), и мн. др. Пилать потрясенъ этими свидѣтельствами и пытается закончить дѣло оправданіемъ Иисуса, но, видя упорство евреевъ и опасаясь бунта, предлагаетъ народу выборъ между Христомъ и Вараввой; вся чернь требуетъ помилованія Вараввы, къ великому негодованію Пилата, который упрекаетъ евреевъ въ жестокосердіи и въ постоянномъ забвеніи милостей Божіихъ, изліянныхъ на народъ Израильскій со временъ исхода изъ Египта. Какъ и въ каноническихъ евангеліяхъ, споръ между первѣшптельнымъ судьей и непреклонными обвинителями заканчивается омовеніемъ рукъ Пилата передъ народомъ, вопіющимъ: кровь Его на насъ и на чадахъ нашихъ. И Пилать принужденъ предать Христа на бичеваніе и крестную смерть.

Описаніе распятія Христова дополнено незначительными подробностями; такъ, приведены имена двухъ распятыхъ съ Нимъ разбойниковъ: одинъ изъ нихъ Dismas, а другой—Gestas (въ греч. текстѣ—Δισμᾶς и Γέστας); первый обращается къ Христу съ знаменитымъ призывомъ: «помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ», и получаетъ обѣщаніе «быть днесъ въ раю». Подробности раздѣла ризъ Христовыхъ, наоенія Его оцтомъ съ желчью, надписанія на крестѣ и пр. изложены согласно каноническому тексту; не опущены и знаменія при кончинѣ Христа: тьма, раздраніе завѣсы храма. Пилать очень смущенъ этими знаменіями, и созываетъ старѣйшинъ іудейскихъ, укориженно спрашивая ихъ о значеніи этой страшной тьмы, но евреи стараются успокоить его и объяснить наступившій мракъ солнечнымъ затмѣніемъ. Іосифъ Аримаоевскій является съ ходатайствомъ о выдачѣ тѣла Иисусова, и просьба его уважена Пилатомъ; тѣло Божественнаго Страдальца переносится въ гробницу Іосифа, и охраняется, по просьбѣ евреевъ, стражею, чтобы не могли его украсть ученики Господни. Между тѣмъ озлобленные евреи воздвигаютъ гоненіе на всѣхъ свидѣтелей, заступившихся за Христа передъ Пилатомъ, на Никодима и на Іосифа, котораго хватаютъ и заключаютъ подъ стражу за то, что онъ дерзнулъ приступить къ погребенію Казненнаго, но Іосифъ чудеснымъ образомъ освобождается изъ темницы; когда являются за нимъ для привода его на судъ, въ день послѣ-субботній, то не находятъ его, хотя двери темницы были

заперты и запечатаны и охранялись стражею. Старѣйшины еврейскіе, собравшіеся для суда надъ Іосифомъ, недоумѣваютъ объ исчезновеніи его, но въ это время приходятъ стражники, бывшіе у гроба Господня, и рассказываютъ о страшномъ видѣніи ангела, сошедшаго въ полночь съ неба и отвалившаго камень отъ двери гроба, и о воскресеніи Христовомъ; воины слышали, какъ ангелъ возвѣщалъ пришедшимъ ко гробу женщинамъ о великомъ событіи и повелѣвалъ сообщить ученикамъ, что Господь предварить ихъ въ Галилею. Устрашенные евреи рѣшаются на подкупъ воиновъ и даютъ имъ денегъ, чтобы они умолчали и всемъ бывшемъ и распространили слухъ о похищеніи тѣла Іисуса учениками.

Тѣмъ временемъ нѣкій Финеесъ священникъ и Адда учитель и Эгій левитъ (греч. Ἀγγαῖος, Ангей?) приходятъ въ Іерусалимъ изъ Галилеи и сообщаютъ, что видѣли воскресшаго Господа, сѣдѣщаго посреди учениковъ Своихъ и бесѣдующаго съ ними, и затѣмъ вознесшагося на небо. Старѣйшины и священники еврейскіе подкупаютъ и этихъ свидѣтелей и, давъ имъ денегъ и заручившись ихъ молчаніемъ, высылаютъ ихъ изъ Іерусалима. Но выслушанныя сообщенія все-же сильно тревожатъ ихъ. Тогда, по совѣту Никодима, они рѣшаются тщательно разслѣдовать все дѣло и посылаютъ за Іосифомъ, оказавшимся въ родномъ своемъ городѣ Аримаѳеѣ. Вызванный въ Іерусалимъ, Іосифъ рассказываетъ о своемъ чудесномъ освобожденіи изъ темницы Самимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, и въ свою очередь даетъ совѣтъ разспросить мертвецовъ, воскресшихъ и изшедшихъ изъ гробовъ въ знаменіе воскресенія Господня. Двое изъ этихъ воскрешенныхъ,—сыновья почившаго старца Симеона Богопріимца,—находятся въ Аримаѳеѣ, и со дня возстанія своего изъ мертвыхъ пребываютъ въ затворѣ и въ безмолвномъ созерцаніи.

Отсюда, съ XVII главы нашего текста, начинается вторая часть *Евангелія Никодима*, содержащая описаніе сошествія Іисуса Христа въ преисподнюю, со словъ воскрешенныхъ сыновей Симеоновыхъ, — Левкія и Карина. Узнавъ отъ Іосифа, что оба брата (о смерти и погребеніи которыхъ всѣ помнили) находятся въ Аримаѳеѣ, предстоятели еврейскіе рѣшаютъ разспросить ихъ о тайнѣ ихъ воскресенія. Особо избранная депутация, въ составѣ Анны, Каіафы, Никодима, Іосифа и Гамалиила, удостовѣряетъ сперва, что гробницы сыновей Симеоно-

ловѣческій падшій воскресилъ еси»... «Врата адова сокрушилъ еси, Господи, и Твоею смертію смертное царство разрушилъ еси»... и т. д.).

«Ко аду, Спасе мой, сошелъ еси, и врата сокрушивый яко всесилентъ, умершихъ яко Создатель совоскресилъ еси, и смерти жало сокрушилъ еси, и Адамъ отъ клятвы избавленъ бысть, Человѣколюбче; тѣмже вси зовемъ: спаси насъ, Господи».

«Живонаначальною дланію, умершья отъ мрачныхъ удолий Жизнодавецъ воскресивъ всѣхъ Христосъ Богъ, воскресеніе подаде человѣческому роду: есть бо всѣхъ Спаситель, воскресеніе и животь и Богъ всѣхъ».

«Не кому держава смертная возможетъ держати человѣки: Христосъ бо сниде сокрушая и разоряя силы ея, связуемъ бываетъ адъ, пророцы согласно радуются; предста глаголюще Спасъ сущымъ въ вѣрѣ, изыдите вѣрнии въ воскресеніе».

«Воскресъ изъ гроба, умершья воздвигль еси, и Адама воскресилъ еси, и Ева ликуеть во Твоемъ воскресеніи, и мірстїи концы торжествуютъ, еже изъ мертвыхъ востаніемъ Твоимъ, Многомилостиве».

Мы привели эти 8 кондаковъ въ свидѣтельство глубокаго значенія для Церкви преданій, не нашедшихъ себѣ мѣста въ каноническихъ текстахъ, но отголоски которыхъ сохранились въ *Евангеліи Никодима*. Вспомнимъ еще тропарь 2-го гласа, воспѣваемый также и на Пасхѣ:

«Егда снизшелъ еси къ смерти, Животе безсмертный, тогда адъ умертвилъ еси блистаніемъ Божества; егда же и умершья отъ пренеподныхъ воскресилъ еси, вся силы небесныя взываху: Жизнодавецъ Христе Боже панъ, слава Тебѣ!»

Намъ остается разсмотрѣть, въ какомъ видѣ описывается въ *Евангеліи Никодима* это радостное событіе сокрушенія адовыхъ вратъ и призванія преждепочившихъ праотцевъ къ вѣчной жизни. Къ сожалѣнію, какъ уже указано, панъ текстъ является лишь позднѣйшей переработкой этихъ старыхъ христіанскихъ преданій, и поэтому полный переводъ этой книги (къ тому-же довольно объемистой), здѣсь не представляется нужнымъ. Мы ограничимся, какъ и для *Протоевангелія Іакова*, краткимъ пересказомъ *Евангелія Никодима*, по латинскому тексту А изданія Тишендорфа (Evang. apocrypha, pp. 312—395). Въ этомъ-же изданіи помещено и два греческихъ текста, нѣ-

сколько менѣе пространныхъ, и фрагментъ втораго латинскаго текста¹⁾.

Книга начинается вступленіемъ отъ имени автора, нѣкоего Энія (Aenias, въ греч. текстѣ *Αναίας*), сообщающаго, что онъ составилъ свой трудъ «въ царствованіе Θεодосія и Валентиніана» (ок. 425 г. ? если здѣсь имѣется въ виду Θεодосій II). Авторъ называетъ себя крещенымъ евреемъ и высказываетъ свое намѣреніе изложить въ греческомъ переводѣ древнія еврейскія свидѣтельства объ Иисусѣ Христѣ, собранныя Никодимомъ (откуда и названіе нашего «евангелія Никодима»).

Вслѣдъ за тѣмъ начинается разсказъ о томъ, какъ Анна и Каиафа и другіе предстоятели еврейскіе возбудили передъ Пилатомъ доносъ на Иисуса Христа, обвиняя Его въ волшебствѣ и въ выставленіи Себя Сыномъ Божиимъ; по требованію ихъ Пилатъ вызываетъ Христа на судъ. При появленіи Христа римскія знамена сами собою передъ Нимъ преклоняются. Іудеи доносятъ на знаменоносцевъ, будто они воздавали царскія почести Обвиняемому, и Пилатъ разрѣшаетъ имъ избрать изъ своей среды двѣнадцать сильныхъ мужей, которые смогли-бы удержать знамена, но несмотря на всѣ усилія еврейскихъ силачей, невидимая мощь неудержимо преклоняетъ вновь знамена передъ Христомъ. Пилату становится жутко; въ это время приходитъ къ нему посланецъ отъ жены его, молящей не дѣлать зла Праведнику Сему и сообщающей о своемъ вѣщемъ снѣ. Іудеи успокаиваютъ Пилата увѣреніемъ, будто этотъ сонъ жены его — слѣдствіе магическихъ чаръ Иисуса.

Затѣмъ начинается допросъ Божественнаго Обвиняемаго. Іудеи всячески стараются очернить Его передъ Пилатомъ, босяхульствуютъ о рожденіи Его (якобы Онъ рожденъ отъ прелюбодѣйства) и обвиняютъ Его въ нарушеніи субботы. Вопросы Пилата и отвѣты Христа согласуются съ текстомъ каноническихъ евангелій. Въ защиту Христа выступаетъ Никодимъ, а за нимъ цѣлый рядъ пещѣленныхъ Христомъ людей: тутъ и

¹⁾ *Евангеліе Никодима* было настолько распространено въ средневѣковой Европѣ, во всевозможныхъ вариантахъ, что изданія его начались повсюду почти одновременно съ распространеніемъ книгопечатанія, и перечисленіе всѣхъ его печатныхъ изданій столь-же затруднительно, какъ и составленіе перечня всѣхъ его рукописныхъ кодексовъ. Здѣсь достаточно указать, что, помимо множества отдѣльныхъ изданій, нашъ текстъ помѣщенъ во всѣхъ сборникахъ апокрифическихъ евангелій (Фабриціуса, Тило, Migne и мн. др.).

разслабленный, возставшій по слову Спасителя послѣ тридцативосьмилѣтняго недуга, и слѣнпорожденный, и прокаженный, и жена кровоточивая (названная здѣсь Вероникой), и мн. др. Пилать потрясень этими свидѣтельствами и пытается закончить дѣло оправданіемъ Іисуса, но, видя упорство евреевъ и опасаясь бунта, предлагаетъ народу выборъ между Христомъ и Вараввой; вся чернь требуетъ помилованія Вараввы, къ великому негодованію Пилата, который упрекаетъ евреевъ въ жестокосердія и въ постоянномъ забвеніи милостей Божіихъ, изліянныхъ на народъ Израильскій со временъ исхода изъ Египта. Какъ и въ каноническихъ евангеліяхъ, споръ между нерѣшительнымъ судьей и непреклонными обвинителями заканчивается омовеніемъ рукъ Пилата передъ народомъ, вопіющимъ: кровь Его на насъ и на чадахъ нашихъ. И Пилать принужденъ предать Христа на бичеваніе и крестную смерть.

Описаніе распятія Христова дополнено незначительными подробностями; такъ, приведены имена двухъ распятыхъ съ Нимъ разбойниковъ: одинъ изъ нихъ Dismas, а другой—Gestas (въ греч. текстѣ—Δισμας и Γέστας); первый обращается къ Христу съ знаменитымъ призывомъ: «помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ», и получаетъ обѣщаніе «быть днесь въ раю». Подробности раздѣла ризъ Христовыхъ, напоенія Его оцтомъ съ желчью, надписанія на крестѣ и пр. изложены согласно каноническому тексту; не оупущены и знаменія при кончинѣ Христа: тьма, раздраніе завѣсы храма. Пилать очень смущень этими знаменіями, и созываетъ старѣйшихъ іудейскихъ, укоризненно спрашивая ихъ о значеніи этой страшной тьмы, но евреи стараются успокоить его и объяснить наступившій мракъ солнечнымъ затмѣіемъ. Іосифъ Аримаѳейскій является съ ходатайствомъ о выдачѣ тѣла Іисусова, и просьба его уважена Пилатомъ; тѣло Божественнаго Страдальца переносится въ гробницу Іосифа, и охраняется, по просьбѣ евреевъ, стражею, чтобы не могли его украсть ученики Господни. Между тѣмъ озлобленные евреи воздвигаютъ гоненіе на всѣхъ свидѣтелей, заступившихся за Христа передъ Пилатомъ, на Никодима и на Іосифа, котораго хватаютъ и заключаютъ подъ стражу за то, что онъ дерзнулъ приступить къ погребенію Казненнаго, но Іосифъ чудеснымъ образомъ освобождается изъ темницы; когда являются за нимъ для привода его на судъ, въ день послѣ-субботній, то не находятъ его, хотя двери темницы были

заперты и запечатаны и охранялись стражею. Старѣйшины еврейскіе, собравшіеся для суда надъ Іосифомъ, недоумѣваютъ объ исчезновеніи его, но въ это время приходятъ стражники, бывшіе у гроба Господня, и рассказываютъ о страшномъ видѣніи ангела, сошедшаго въ полночь съ неба и отвалившаго камень отъ двери гроба, и о воскресеніи Христовомъ; воины слышали, какъ ангелъ возвѣщалъ пришедшимъ ко гробу женщинамъ о великомъ событіи и повелѣвалъ сообщить ученикамъ, что Господь предварить ихъ въ Галилею. Устрашенные евреи рѣшаются на подкупъ вонновъ и даютъ имъ денегъ, чтобы они умолчали и всемъ бывшемъ и распространяли слухъ о похищеніи тѣла Іисуса учениками.

Тѣмъ временемъ нѣкій Финеесъ священникъ и Адда учитель и Эгіій левитъ (греч. Ἀγθαῖος, Агтей?) приходятъ въ Іерусалимъ изъ Галилеи и сообщаютъ, что видѣли воскресшаго Господа, сѣдѣщаго посреди учениковъ Своихъ и бесѣдующаго съ ними, и затѣмъ вознесшагося на небо. Старѣйшины и священники еврейскіе подкупаютъ и этихъ свидѣтелей и, давъ имъ денегъ и заручившись ихъ молчаніемъ, высылаютъ ихъ изъ Іерусалима. Но выслушанныя сообщенія все-же сильно тревожатъ ихъ. Тогда, по совѣту Никодима, они рѣшаются тщательно разслѣдовать все дѣло и посылаютъ за Іосифомъ, оказавшимся въ родномъ своемъ городѣ Аримаѳеѣ. Вызванный въ Іерусалимъ, Іосифъ рассказываетъ о своемъ чудесномъ освобожденіи изъ темницы Самымъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, и въ свою очередь даетъ совѣтъ разспросить мертвецовъ, воскресшихъ и изшедшихъ изъ гробовъ въ знаменіе воскресенія Господня. Двое изъ этихъ воскрешенныхъ,—сыновья почившаго старца Симеона Богопримца,—находятся въ Аримаѳеѣ, и со дня возстанія своего изъ мертвыхъ пребываютъ въ затворѣ и въ безмолвномъ созерцаніи.

Отсюда, съ XVII главы нашего текста, начинается вторая часть *Евангелія Никодима*, содержащая описаніе сошествія Іисуса Христа въ преисподнюю, со словъ воскрешенныхъ сыновей Симеоновыхъ, — Левкія и Карина. Узнавъ отъ Іосифа, что оба брата (о смерти и погребеніи которыхъ всѣ помнили) находятся въ Аримаѳеѣ, предстоятели еврейскіе рѣшаютъ разспросить ихъ о тайнѣ ихъ воскресенія. Особо избранная депутация, въ составѣ Анны, Каіафы, Никодима, Іосифа и Гамалиила, удостовѣряетъ сперва, что гробницы сыновей Симеоно-

выхъ открыты и пусты, а затѣмъ отправляется въ Аримаею и закликаетъ братьевъ именемъ Божіимъ повѣдать всю правду. Левкій и Каринъ осѣняютъ себя крестнымъ знаменіемъ и приступаютъ къ письменному изложенію всего происшедшаго въ царствѣ мертвыхъ, когда преисподняя вдругъ озарилась блистаніемъ Божественнаго свѣта.

Отецъ рода человѣческаго (Адамъ) и всѣ патріархи и пророки возрадовались при видѣ этого Свѣта и воскликнули: «Свѣтъ сей источникъ свѣта присносущнаго!» И Исаія воззвалъ: «Сей есть Свѣтъ Отца, Сынъ Божій, о Которомъ я предсказывалъ:... люди ходящіе во тьмѣ увидятъ свѣтъ великій, и сѣдѣнціи въ сѣни смертной, свѣтъ возсіяетъ на нихъ»¹⁾... И Симеонъ воскликнулъ, что это Тотъ Свѣтъ, о Которомъ онъ по наущенію Духа Святаго прорицалъ: «...видѣли очи мои спасеніе Твое, еже уготовалъ еси предъ лицомъ всѣхъ людей, свѣтъ во откровеніе языковъ»... и т. д. Іоаннъ Креститель также возвѣщаетъ, что грядетъ Тотъ, Кого онъ крестилъ во Іорданѣ. И Адамъ и сынъ его Снѣъ вспоминаютъ обѣтованія Бога о пришествіи Искушителя міра, Избавителя людей отъ смерти.

Между тѣмъ Сатана и «князь преисподней» приготовляются къ встрѣчѣ Иисуса, и Сатана хвалится своею побѣдою надъ Тѣмъ, Кто мнилъ себя быть Сыномъ Божіимъ. Но «князь преисподней» вспоминаетъ о Лазарѣ и другихъ мертвецахъ, воскрешенныхъ силою Христовою, и опасается пришествія Господня. Въ это время раздается громовый голосъ: «возьмите врата князи ваша и возьмитесь врата вѣчная, и внидетъ Царь Славы». Псалмопѣвецъ Давидъ узнаетъ эти слова, когда-то воспѣтыя имъ, и пророкъ Исаія вспоминаетъ свои пророчества о воскресеніи мертвыхъ и о радостной побѣдѣ надъ адомъ. Вновь раздается свыше тотъ-же громовый призывъ: «возьмитесь врата вѣчная... да внидетъ Царь Славы», и «князь преисподней» въ смятеніи вопрошаетъ: «кто есть Сей Царь Славы?» Но Давидъ разъясняетъ, что этотъ призывъ и отвѣтъ на него былъ уже воспѣтъ имъ на землѣ въ боговдохновенномъ псалмѣ, и радостно воспѣваетъ дальше: «Господь Крѣпкій и Сильный, Господь силъ, Той есть Царь Славы...»²⁾ И въ это время Самъ Господь въ человѣческомъ обликѣ появляется среди по-

¹⁾ Ис. IX, 2.

²⁾ Псал. XXIII, 7—10.

раженныхъ и обрадованныхъ святыхъ, къ великому ужасу и смятенію «князя пренеподней» и всѣхъ силъ его. Смерть раздвлена подъ пятой Господней, и побѣжденный Сатана отдается во власть «князя пренеподней» на вѣчныя муки. Къ Адаму-же и всѣмъ усопшимъ святымъ простирается десница Господня, и всѣ падаютъ ницъ передъ величіемъ Царя Славы. Всѣ святые начинаютъ воспѣвать хвалу Господню, причемъ Давидъ, Аввакумъ и другіе пророки прославляютъ Его словами своихъ-же пророчествъ. Господь-же беретъ за руку Адама, и выводитъ его со всѣми праведниками изъ ада, и вручаетъ ихъ архангелу Михаилу, который вводитъ ихъ въ рай. Здѣсь встрѣчаютъ ихъ два старца: то—Енохъ и Илія, нѣкогда взятые на небо живыми; здѣсь-же оказывается и разбойникъ, которому Христосъ сказалъ на крестѣ: «днесь будешь со Мною въ раю». И всѣ преждепочившіе и нынѣ воскресенные праведники воздаютъ хвалу Господу и прославляютъ всемогущество и благодать Его.

На этомъ заканчивается изложеніе Левкія и Карина; они добавляютъ, что имъ однимъ было повелѣно вернуться на короткій срокъ среди живыхъ людей, чтобы повѣдать всѣ эти великія тайны. Затѣмъ Левкій передаетъ писанный имъ свитокъ Никодиму и Іосифу, а Каринъ отдаетъ свой Аппѣ, Каіафѣ и Гамалилѣ, послѣ чего они мгновенно преображаются и становятся невидимыми. Предстоятели-же еврейскіе съ трепетомъ обсуждаютъ все узнанное ими, и убѣждаются въ божественности Христа. Іосифъ и Никодимъ сообщаютъ все Пилату, который записываетъ всѣ эти откровенія и все сказанное о Христѣ и отдаетъ эти документы въ архивъ преторіи.

Далѣе слѣдуетъ разсказъ о совѣщаніи Пилата съ Анной и Каіафой въ храмѣ, и о сличеніи ими всѣхъ текстовъ Св. Писанія, содержащихъ указанія на время пришествія Мессіи, причемъ путемъ разныхъ вычисленій они приходятъ къ убѣжденію, что Христосъ былъ несомнѣнно Мессіей, обѣщаннымъ ветхозавѣтными пророчествами. Эта глава является послѣдней въ нашемъ текстѣ *Евангелія Никодима* (въ греческихъ текстахъ она отсутствуетъ); за ней помѣщается, въ видѣ приложения, апокрифическое письмо Пилата къ Тиверію, о которомъ мы уже упоминали.

Х. *Евангеліе Варооломея*. Только-что рассмотрѣнные нами евангелія Никодима, Іакова и Θомы, съ ихъ позднѣйшими наслоеніями и произвольной переработкой старыхъ преданій, отвлекли наше вниманіе отъ цикла собственно-гностической первобытной евангельской литературы, къ которой мы должны теперь вернуться. Къ сожалѣнію, намъ приходится здѣсь ограничиваться почти-что одними только заглавіями книгъ, до насъ не дошедшихъ, и содержаніе которыхъ возстановить невозможно; гоненіе на нихъ со стороны Церкви выражалось иногда въ такомъ осторожномъ замалчиваніи, что въ нашемъ распоряженіи не имѣется даже никакихъ цитатъ изъ нѣкоторыхъ евангелій, нынѣ безслѣдно утерянныхъ. Къ числу такихъ забытыхъ памятниковъ древне-гностической литературы принадлежало *Евангеліе Варооломея*, о которомъ есть упоминаніе у Іеронима ¹⁾ и въ декретѣ Геласія. Ссылку на авторитетъ Варооломея находимъ и у Діонисія Ареопагита. Этимъ ограничивались наши скудныя свѣдѣнія о *Евангеліи Варооломея* до послѣдняго времени. Въ 1904 г. Ревилью (Revillout) извлекъ изъ коптской рукописи, хранящейся въ Парижской Національной Библіотекѣ, значительный отрывокъ какого-то неизвѣстнаго евангельскаго текста, трактующаго въ чисто гностическомъ духѣ о воскресеніи мертвыхъ, о всеобщемъ спасеніи (причемъ оказываются вычеркнутыми изъ книги жизни Іуда, Иродъ и Каннъ), — наконецъ о явленіи Христа во славу и о возвеліченіи Пресвятой Дѣвы Маріи ²⁾. Ревилью считалъ возможнымъ отнести этотъ фрагментъ къ утерянному *Евангелію Варооломея*, но это мнѣніе нельзя еще признать доказаннымъ.

XI. *Евангеліе Варнавы*. Личность Варнавы, знаменитаго спутника Апостола Павла, была, повидимому, окружена особымъ цикломъ преданій въ первобытной христіанской литературѣ. Подъ именемъ его сохранилось во множествѣ списковъ одно посланіе; его-же считали иногда, какъ увидимъ далѣе, авторомъ нашего каноническаго посланія (приписаннаго Павлу) къ *Евреямъ*; извѣстны и «Дѣянія» его, а въ древности приписывали ему и особое Евангеліе. (Εὐαγγ. κατὰ Βαρνάβαν). Отъ

¹⁾ *Prol. Comm. in ev. Matth.*

²⁾ Revillout, *Les apocryphes coptes* (Patrologia Orientalis, II, fasc. 2).

этого евангелія не сохранилось однако никакихъ цитатъ, и содержаніе его намъ совершенно неизвѣстно. О немъ упоминается, между прочимъ, въ декретѣ Геласія среди другихъ отвергнутыхъ Церковью евангелій.

ХІІ. *Евангеліе Іуды*. (Εὐαγγ. τοῦ Ἰούδα). Мы уже знаемъ, что нѣкоторые гностическія секты, въ особенности т. наз. *камниты*, относились съ большимъ уваженіемъ къ Іудѣ, объясняя его предательство особенными символическими толкованіями, и пользовались евангеліемъ, носившимъ его имя ¹⁾. Объ этомъ *Евангеліи Іуды* упоминаютъ Иринеи Ліонскій ²⁾ и Епифаній ³⁾, но, къ сожалѣнію, безъ цитированія хоть какого-нибудь обрывка текста. Мы лишены поэтому всякой возможности опредѣлить, содержала-ли названная книга оправданіе дѣйствій Іуды и измѣны его Божественному Учителю, или-же въ ней излагались таинственныя откровенія Іуды, котораго офитическая традиція выставляла носителемъ особаго, высшаго познанія.

Гностики пользовались и многими другими евангеліями, на которыя встрѣчаются лишь неясныя указанія въ ересеологической литературѣ. Такъ, попадаются названія «*Евангелія истины*», «*Евангелія совершенства*», но безъ какихъ-либо данныхъ о содержаніи этихъ мистическихъ книгъ. Существовало и какое-то *Евангеліе Евы* (Εὐαγγ. τῆς Εὔας), изъ котораго Епифаній сохранилъ намъ слѣдующую интересную цитату:

«... Я былъ на высокой горѣ, и узрѣлъ великаго чловѣка и рядомъ маленькаго, и услыхалъ громовый гласъ и приблизился, чтобы слышать глаголемое. И онъ (?) изрекъ: «Я—ты, и ты—Я, и гдѣ ты, тамъ и Я, и Я во всемъ, и гдѣ бы ты ни пожелалъ, собираешь ты Меня и собирая Меня, собираешь и себя...» ⁴⁾.

Къ этой группѣ гностическихъ евангелій можно причислить и нѣкоторыя книги, о которыхъ мы уже упоминали при обзорѣ гностическихъ системъ (Γέννα Μαρίας, *Великіе* и *Малые* вопросы *Маріи*, Ἀπόφασις μεγάλη Симона Мага, и др.), но извѣст-

¹⁾ См. выше, стр. 235.

²⁾ *Adv. haer.* I, XXXI, 1.

³⁾ *Haer.* XXXVIII, 1.

⁴⁾ *Ephr. Haer.* XXVI, 3.

ныя намъ только по заглавіямъ. Приходится лишь еще разъ съ прискорбіемъ отмѣтить, что утрата всей этой драгоценной литературы отнимаетъ у насъ возможность изучить съ достаточной полнотою и безпристрастіемъ великое умственное броженіе, названное гностическимъ движеніемъ, и бывшее истинной сущію христіанства въ эллино-римскомъ мірѣ. Пробѣль, оставленный въ исторіи первобытнаго христіанства исчезновеніемъ всѣхъ подлинныхъ документовъ древняго гностицизма, никогда не заполнится. Въ новѣйшее время наши скудныя свѣдѣнія о древне-христіанской письменности нѣсколько обогатились открытіемъ новыхъ текстовъ. Ученые изслѣдователи ежедневно натываются на фрагменты какихъ-то невѣдомыхъ намъ евангелій; цѣннымъ вкладомъ въ сокровищницу церковно-исторической науки явилось открытіе коптскихъ переводовъ древнихъ священныхъ книгъ, и разборомъ ихъ нынѣ заняты неутомимые изслѣдователи христіанской старины. Нечислимые богатства дремлютъ еще среди неразобранныхъ рукописей европейскихъ книгохранилищъ и монастырскихъ архивовъ всего христіанскаго міра. Но, къ сожалѣнію, среди открытыхъ донынѣ текстовъ нѣтъ ни одного несомнѣнно гностическаго подлинника, относящагося къ первой эпохѣ расцвѣта гностицизма. Можно предположить, что эти подлинныя тексты затерялись не только въслѣдствіе случайныхъ превратностей судьбы и стихійныхъ бѣдствій, но и потому, что они систематически уничтожались противниками. Повидимому, не мало стараній было приложено къ тому, чтобы изъять совершенно изъ обращенія памятники гностической литературы, и стереть слѣды ихъ съ лица земли...

Изъ открытыхъ въ недавнее время текстовъ, кромѣ упомянутаго уже нами отрывка *Евангелія Петра*, можно отмѣтить фрагментъ т.-наз. Фаломскаго папируса, найденный въ Вѣнѣ въ коллекціи эрцгерцога Райнера ученымъ Бикелемъ (G. Bickell) и изданный имъ въ 1885 г.; — затѣмъ весьма интересные обрывки текстовъ, открытые въ Египтѣ англійскими учеными Гренфелемъ и Гэнтонъ¹⁾, и др. Къ сожалѣнію, мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ гностическими текстами, а съ фрагментами какихъ-то сборниковъ реченій Господнихъ, весьма близкихъ по духу къ тексту нашихъ синоптическихъ евангелій и иногда просто парафразирующихъ знакомыя намъ слова.

¹⁾ B. Grenfell and A. Hunt, *Sayings of our Lord (from an early greek papyrus)*, London 1897, и *New sayings of Jesus*, London 1904.

Наконецъ, слѣдуетъ замѣтить, что въ сохранившихся памятникахъ древне-христіанской литературы можно найти много ссылокъ на слова Христа, не содержащихся ни въ одномъ изъ каноническихъ или извѣстныхъ намъ апокрифическихъ евангелій. Иногда мы встрѣчаемъ указанія на такіе тексты въ каноническихъ Дѣяніяхъ Апостольскихъ и посланіяхъ; такъ, въ *Дѣяніяхъ* (XX, 35) воспоминается «слово Господа Иисуса, яко Самъ рече: *«Блаженіе есть паче даяти, нежели пріимати»*, и подобнаго реченія Господа мы тщетно стали-бы искать въ каноническихъ евангеліяхъ, но ссылки на эти слова Христовы находятся въ т. наз. *Постановленіяхъ апостольскихъ*, въ твореніяхъ Ефрема Сирина, Анастасія Синаита и др. Другое, весьма интересное реченіе, приписанное Христу: *«Будьте испытанными мѣялами»* (γίνεσθε τραπεζίται δοκιμοί), упоминается по нѣсколько разъ въ *Строматахъ* Климента Александрійскаго и у Оригена, въ посланіи Климента Римскаго, въ *Постановленіяхъ апостольскихъ*, въ гностической книгѣ Pistis Sophia, въ твореніяхъ Кирилла Іерусалимскаго, Василія Великаго, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Златоустаго, Іеронима, Іоанна Дамаскина, Θεодора Студита и мн. др.; ссылки на эти слова Христа можно перечислить не менѣе 69, по подсчету ученаго Реша (Resch), издаваго цѣлый сборникъ такихъ «неписанныхъ реченій Господнихъ» (Agrapha). Изъ этого сборника можно-бы извлечь не мало, весьма любопытныхъ реченій, влагаемыхъ въ уста Христа и цитируемыхъ древнѣйшими христіанскими писателями (Иринеемъ, Климентомъ, Оригеномъ, Епифаніемъ и мн. др.), какъ напр.:

«Сущіе со Мною Меня не познали».

«Часто желалъ Я услышать слово сіе, и не обрѣлъ того, кто-бы его изрекъ».

«Приближающійся ко Мнѣ къ огню близокъ; отдаляющійся отъ Меня далекъ отъ Царствія (Божіаго)».

«Тайна Моя принадлежитъ Мнѣ и чадамъ дома сего».

«Просите о великомъ, дабы обрѣсти малое».

и мн. др.

Разборъ всѣхъ этихъ и подобныхъ имъ цитатъ не вмѣщается въ нашемъ бѣгломъ очеркѣ виѣканонической литературы; трудъ этотъ добросовѣстно выполненъ въ упомянутой уже прекрасной книгѣ Реша, къ которой можно лишь отослать читателя¹⁾.

¹⁾ A. Resch. *Agrapha (Aussercanonische Schriftfragmente)*, II Aufl., Leipzig, 1906.

Мы не будемъ здѣсь задерживаться и на вопросѣ объ особыхъ евангеліяхъ, приписанныхъ главарямъ гностическихъ школъ, какъ, напримѣръ, Василиду и Валентину: всѣ данныя и неясныя иногда указанія на эти евангелія уже рассмотрѣны нами при обзорѣ отдѣльныхъ гностическихъ системъ, и къ этимъ скуднымъ свѣдѣніямъ оставалось-бы добавить немного. Мы подолгу останавливались и на Евангеліи Маркіона, и на четвероевангеліи Татіана, и здѣсь возвращаться къ нимъ не будемъ.

Въ заключеніе этого краткаго обзора вѣкапонической евангельской литературы слѣдуетъ упомянуть о гностическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавіемъ *Πιστις Σοφία*, въ которомъ нѣкоторые ученые изслѣдователи думали усмотрѣть передѣлку подлиннаго и безслѣдно - утеряннаго *Евангелія Валентина*. Мнѣніе это донынѣ находитъ сторонниковъ въ ученомъ мірѣ ¹⁾, хотя противъ него выставлено не мало весьма серьезныхъ доводовъ. Во всякомъ случаѣ, въ томъ видѣ, въ которомъ сохранился этотъ трактатъ, его нельзя отнести ко II в. (т. е. къ эпохѣ Валентина), и если въ основѣ его лежитъ книга самого Валентина, то этотъ древній подлинникъ подвергся неимовернымъ искаженіямъ: великаго гностическаго мыслителя, столь прославившагося краснорѣчіемъ, эрудиціей и блескомъ философскаго ума, безусловно нельзя признать авторомъ нашей Pistis Sophia, отличающейся поразительной запутанностью изложенія, скучными повтореніями, нагроможденіемъ бессмысленныхъ фразъ, перемѣшанныхъ съ грубоватыми магическими формулами. Pistis Sophia содержитъ несомнѣнно валентиніанскія идеи, но изложеніе ихъ носитъ явные признаки позднѣйшей и болѣе грубой эпохи, — эпохи упадка гностицизма и забвенія глубочайшихъ философскихъ созерцаній Валентина. Кромѣ того, нашъ текстъ Pistis Sophia лишенъ цѣльности и въ немъ можно усмотрѣть наслоенія разныхъ гностическихъ теченій (преимущественно офитическихъ), и слѣды нѣсколькихъ первоисточниковъ, переработанныхъ и кое-какъ слитыхъ составителемъ нашего текста. Такъ, можно предположить, что авторъ пользовался и одной изъ книгъ «Вопросовъ Маріи» ²⁾, такъ какъ содержаніе Pistis

¹⁾ Среди защитниковъ этого мнѣнія можно назвать Woide, Dulaurier, Schwartze, Renan, Revillout, Amelineau и др.

²⁾ См. выше.

Sophia заключается преимущественно въ бесѣдахъ Христа (уже послѣ Воскресенія) съ Маріей Магдалиной и Самой Пречистой Дѣвой Маріей.

Трактатъ Pistis Sophia содержится въ коптской рукописи, приобретенной въ XVIII в. Британскимъ Музеемъ (въ Лондонѣ) отъ наслѣдниковъ извѣстнаго коллекціонера д-ра Антона Аскью (Ant. Askew, по имени котораго эта рукопись получила названіе Codex Askewianus). Неизвѣстно гдѣ нашелъ ее самъ Аскью; рукопись эта относится, повидимому, къ IV—V вв., хотя нѣкоторые ученые датируютъ ее VII и даже IX вѣкомъ. Изученіе коптскихъ рукописей лишь недавно стало на твердую почву, и Codex Askewianus не сразу привлекъ вниманіе научнаго міра. Описаніе его было дано впервые ученымъ Woide въ концѣ XVIII в., но первое изданіе появилось лишь въ 1851 г., когда нѣмецкій профессоръ Петерманъ (I. H. Petermann) выпустилъ въ свѣтъ въ Берлинѣ латинскій переводъ Pistis Sophia, составленный другимъ ученымъ Шварцемъ (M. Schwartz). Это латинское изданіе Шварца-Петермана считалось до послѣдняго времени лучшимъ, хотя съ тѣхъ поръ появилось два французскихъ перевода (одинъ въ сборникѣ апокрифовъ Migne'a, другой изданный ученымъ Amelineau въ 1895 г.) и одинъ англійскій Мида (G. R. S. Mead). Наконецъ въ 1905 г. появился прекрасный нѣмецкій переводъ Pistis Sophia въ сборникѣ коптскихъ гностическихъ документовъ К. Шмидта ¹⁾, изданномъ Берлинскою Академіею Наукъ; это послѣднее изданіе отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ строго-научной критики, но, къ сожалѣнію, и этотъ добросовѣстный трудъ можетъ дать лишь слабое понятіе о томъ подлинномъ гностическомъ трактатѣ, которымъ пользовался сочинитель Pistis Sophia. Какъ мы уже указывали, эта книга является компиляціей болѣе древнихъ источниковъ, но эти драгоцѣнные первоисточники не только искажены неумѣлою рукою составителя, но и обезображены варварскимъ коптскимъ переводомъ съ греческаго подлинника. Смыслъ книги, и безъ того весьма темный, мѣстами совершенно утерянъ; авторъ коптскаго перевода видимо самъ не могъ совладать съ трудностями гностической терминологіи и даже ограничивался транскрипціей непонятныхъ ему греческихъ словъ; кромѣ того, онъ внесъ въ свой переводъ, повидимому, не мало

¹⁾ Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I B. (Leipzig, 1905).

собственныхъ измыслиній, такъ какъ нѣкоторыя особенности книги (напр. употребленіе египетскихъ названій мѣсяцевъ и времяисчисленія) врядъ-ли можно отнести къ первоначальному греческому тексту. Въ настоящемъ своемъ видѣ *Pistis Sophia* является такимъ наборомъ туманныхъ и мѣстами бессмысленныхъ фразъ, что переводъ ея на европейскій языкъ могъ казаться непосильнымъ трудомъ даже ученымъ спеціалистамъ.

Особенный интересъ въ нашемъ кодексѣ представляютъ мистическіе псалмы, и 5 одъ, приписанныхъ Соломону: мы здѣсь имѣемъ дѣло съ несомнѣнно-подлинными документами древней гностической лирики. Эти оды приводятся учениками Христа для изъясненія словъ Его, наравнѣ съ мистическими толкованіями псалмовъ Давидовыхъ. Что касается внутренняго содержанія *Pistis Sophia*, то оно распадается на нѣсколько частей, почти не связанныхъ между собою; въ нихъ излагается рядъ бесѣдъ Господа съ учениками на горѣ Елеонской, 11 лѣтъ послѣ Воскресенія: собесѣдниками Христовыми является Сама Пресвятая Богородица, Марія Магдалина, Мароа, Саломія, апостолы Петръ, Іоаннъ, Оома, Филиппъ, Матѳій, Андрей, Варооломей, Іаковъ и др. Христосъ отвѣчаетъ на задаваемые Ему вопросы и раскрываетъ тайны міра эоновъ, исторію паденія *Cosmos* и прохожденія ея черезъ всѣ эоны, постепеннаго ея очищенія и возвращенія въ высшую духовную сущность: сквозь темную фразеологію нашего текста можно уловить главные очертанія валентиніанской системы съ ея созерцаніями 22-хъ низшихъ эоновъ, уже соприкасающихся міру реального бытія, между тѣмъ какъ высшіе эоны (валентиніанская *Ogdoad*) остаются въ области высшей Божественной Идеи ¹⁾. Первая часть книги посвящена разъясненію всѣхъ этихъ тайнъ духовнаго міра; во второй части содержится изъясненіе постепенной эволюціи человѣчества по пути къ совершенствованію и одухотворенію, причемъ Господь раскрываетъ ученикамъ тайны загробнаго міра. Посмертное воздаяніе за все содѣянное въ жизни совершается согласно теоріи перевоплощенія: духъ человѣческій очищается черезъ рядъ послѣдовательныхъ существованій въ земной оболочкѣ, испивъ, въ промежуткахъ между воплощеніями, «чашу забвенія». Въ нашей книгѣ содержится также указаніе на предсуществованіе дунъ: Господь разъ-

¹⁾ См. выше систему Валентина.

ясняетъ, какимъ образомъ души Іоанна Крестителя, апостоловъ и др. взяты изъ небесныхъ сферъ для временнаго воплощенія. Достойно вниманія объясненіе тайны Благовѣщенія: Самъ Господь Іисусъ Христосъ въ образѣ архангела Гавріила явился Пресвятой Дѣвѣ и вселился въ Нее, пройдя черезъ всѣ зоны. Явленіе Христа въ мірѣ объясняется въ докетическомъ духѣ: плоть Господня была призрачной. Пресвятая Богородица тутъ-же рассказываетъ, какъ познала Она дивную Сущность Своего Сына: однажды узрѣла Она таинственнаго отрока, похожаго обликомъ на Іисуса, и котораго Іисусъ радостно облобызалъ, и въ это время оба слились въ одного и видѣніе исчезло. Этотъ рассказъ Богоматери является здѣсь какъ-бы вставнымъ эпизодомъ (вѣроятно заимствованнымъ изъ какого-нибудь гностическаго евангелія); другіе-же собесѣдники Христа сами ничего не рассказываютъ и лишь задаютъ вопросы, на которые Господь отвѣчаетъ пространными откровеніями. При этомъ усиленно подчеркивается роль Маріи Магдалины, какъ любимой ученицы Господней, дерзавшей вопрошать даже о такихъ тайнахъ, передъ которыми всѣ апостолы отступаютъ въ смущеніи и благоговѣйномъ страхѣ. Христосъ отвѣчаетъ ей съ особенной нѣжностью, называетъ ее «истиннымъ пневматикомъ» и неоднократно побуждаетъ ее говорить за всѣхъ, обѣщая раскрыть передъ нею всѣ глубочайшія и неизъяснимыя тайны. Марія является какъ-бы посредницей между Христомъ и другими апостолами, и даже возбуждаетъ въ нихъ нѣкоторую зависть: ап. Петръ дважды выражаетъ досаду на то, что Господь все время обращается къ Маріи и та не даетъ говорить другимъ; Марія въ свою очередь жалуется на то, что Петръ мѣшаетъ ей говорить, «ибо онъ ненавидитъ женщинъ». Но Господь продолжаетъ обращаться къ Маріи съ особеннымъ довѣріемъ и любовью, и даже поручаетъ ей давать отвѣты на вопросы, предлагаемые другими; большую нѣжность выказываетъ Христосъ и къ ап. Іоанну. Кромѣ Маріи, особенное значеніе отведено ап. Филиппу, который вмѣстѣ съ Ѳомою и Матоіемъ записываетъ всѣ откровенія Господни.

Книга заканчивается описаніемъ мистическаго обряда высшаго посвященія, котораго удостоиваются всѣ собесѣдники Христовы, послѣ чего они расходятся для благовѣстія по всему міру.

Евангелскою литературою, только-что бѣгло нами рассмотрѣнною, отнюдь не исчерпывалась древне-христіанская письменность. Мы уже имѣли случай упомянуть о большомъ количествѣ «апостольскихъ дѣяній», пользовавшихся громаднымъ распространеніемъ и такимъ почетомъ, что Церкви пришлось рѣшать вопросъ о возможности включенія ихъ въ канонъ священныхъ книгъ. Хотя вопросъ этотъ послѣ многихъ колебаній были наконецъ рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ, отвергнутыя «дѣянiя» разныхъ апостоловъ долго продолжали оставаться въ рукахъ вѣрующихъ, далеко не сразу были выкинуты изъ церковнаго употребленія, и легли въ основу всѣхъ принятыхъ Церковью традицій о дѣятельности и жизненной судьбѣ всѣхъ апостоловъ. Вліяніе ихъ на христіанское міросозерцаніе и на позднѣйшую церковную обрядность можетъ сравниться лишь съ отмѣченнымъ уже нами вліяніемъ апокрифическихъ евангелій. Апостольскимъ «дѣянiямъ» принадлежитъ поэтому особо-почетное мѣсто въ кругѣ первобытной христіанской литературы, и намъ необходимо здѣсь остановиться на нихъ и вкратцѣ рассмотреть ихъ судьбу въ исторіи христіанскаго канона. Остальную-же часть древней литературы христіанства, какъ-то: разныя посланія апостольскія, апокрифическую переписку Господа Иисуса Христа съ Эдесскимъ царемъ Авгаремъ, переписку ап. Павла съ философомъ Сенекой ¹⁾, и другія подложныя письма, вродѣ донесенія римскому сенату объ Иисусѣ Христѣ какого-то вымышленнаго проконсула Публия Лентула, а также цѣлый циклъ разныхъ «Апокалипсисовъ» (*Апокалипсисъ Петра, Откровеніе Павла* и др.),—мы должны здѣсь, къ сожалѣнію, оставить безъ вниманія, такъ какъ обзоръ всей христіанской письменности первыхъ вѣковъ не вмѣщается въ рамки настоящаго очерка. Мы здѣсь занимаемся лишь исторіей гностическихъ идей въ первобытномъ христіанствѣ, и должны поэтому ограничиться свѣдѣніями лишь о тѣхъ литературныхъ памятникахъ христіанской старины, въ которыхъ выражались особенности гностическихъ воззрѣній на Господа Иисуса Христа и на истори-

¹⁾ Эта переписка имѣла цѣлью доказать близость христіанской морали къ стоической философiи и сочувственное отношеніе Сенеки (чье имя чтилось, какъ воплощеніе высшаго благородства человѣческой мысли) къ новой религiи. Авторъ этой грубой поддѣлки пытался изобразить Сенеку другомъ Павла, тайнымъ христіаниномъ, старавшимся вліять на нѣм. Перона въ благоприятномъ для христіанъ смыслѣ.

ческую миссію Его въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ апокрифическія «Дѣянія» Апостоловъ и содержавшіяся въ нихъ свѣдѣнія о дѣятельности ближайшихъ сотрудниковъ Господнихъ имѣютъ для насъ особенное значеніе, наряду съ евангельскими повѣствованіями, оставшимися внѣ церковнаго канона. Эти «Дѣянія» раздѣлили судьбу апокрифическихъ евангелій: они были отвергнуты Церковью по тѣмъ-же соображеніямъ, но наравнѣ съ ними оставили неизгладимый слѣдъ въ христіанскомъ сознаніи, вдохновили церковное богослуженіе, создали главныя черты церковнаго почитанія апостоловъ ¹⁾. Мы только-что видѣли, что нѣкоторыя основныя традиціи Церкви и содержаніе почти всѣхъ ея обрядовъ и пѣснопѣній во дни Господнихъ и Богородичныхъ праздниковъ заимствованы изъ внѣканонической евангельской литературы,—но въ равной мѣрѣ и всѣ подробности церковнаго прославленія апостоловъ впушены внѣканоническими «Дѣяніями»; изъ нихъ-же заимствованы преданія о внѣшнемъ обликѣ апостоловъ, неизмѣнно сохраненныя въ церковной иконографіи вмѣстѣ съ особыми атрибутами каждаго апостола (мечъ ап. Павла, крестъ особой формы ап. Андрея, и т. п.). Всѣ эти традиціи были внесены въ христіанство древними «Дѣяніями», дополнявшими сказанія о земной жизни Иисуса Христа трогательными подробностями о жизни и дѣятельности Его избранниковъ, носителей высшаго посвященія въ Его таинства.

Эти рассказы о жизни апостоловъ, о проповѣдническихъ подвигахъ ихъ, чудесахъ, пережитыхъ испытаніяхъ и мученической кончинѣ, распространялись уже съ первыхъ временъ христіанства наравнѣ съ повѣствованіями о жизни Самаго Спасителя. Уже въ раннюю пору возникновенія христіанской письменности эти устные преданія облеклись въ литературную форму, на подобіе *Дѣяній Апостольскихъ*, написанныхъ евангелистомъ Лукою и сохранившихъ свое мѣсто въ нашемъ канонѣ. Тѣ письменныя «Дѣянія» (*Πράξεις*), о которыхъ идетъ рѣчь, были известны подъ именами разныхъ апостоловъ: Петра, Павла, Иоанна, Оомы, Андрея и др. Почти всѣ они примыкали къ циклу мистической христіанской литературы и пользовались особымъ почетомъ среди гностиковъ. *Дѣянія Петра* существовали также въ іудео-христіанской обработкѣ, что объясняется традиціями о борьбѣ Петра съ Павломъ и съ антиеврейскими

¹⁾ См. выше, стр. 84.

тенденціями послѣдняго ¹⁾. *Дьянія*ми *Іакова* тоже, повидимому, пользовались евіоней, но *Дьянія* остальныхъ апостоловъ отличались ясно выраженнымъ антиюдаизмомъ и были проникнуты докетическимъ духомъ. Оттого и отношеніе къ нимъ Церкви обострялось по мѣрѣ выясненія церковной эволюціи въ сторону сближенія съ ветхозавѣтными традиціями; въ теченіе III, IV и V вв. эти *Дьянія* стали изгоняться изъ употребленія все съ бѣльшимъ ожесточеніемъ. Къ этому времени относится обработка «Дѣяній» въ окончательной редакціи. Нѣкій Левкій (Leucius, Λεύκιος) собралъ разрозненные сказанія объ апостолахъ и составилъ особый сборникъ *Дьяній*, извѣстный уже съ IV вѣка и вскорѣ навлекшій на себя церковное осужденіе. Самъ Левкій былъ, повидимому, гностикомъ (или манихеемъ, по другимъ свѣдѣніямъ); многіе полагали, что онъ не только собралъ, но и самъ сочинилъ *Дьянія*, вошедшія въ его сборникъ. Ошибочность этого мнѣнія устанавливается тѣмъ обстоятельствомъ, что нѣкоторыя древнія *Дьянія* остались въ употребленіи въ видѣ отдѣльныхъ книгъ, помимо сборника Левкія, и упоминаются отдѣльно отъ него въ древней ересеологической литературѣ, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ. Такъ, въ декретѣ Геласія перечисляются: «Actus nomine Andreae apostoli,—apocryphum. Actus nomine Thomae apostoli,—apocryphum»... и др., затѣмъ... «libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli,—apocryphi». При ближайшемъ разсмотрѣніи этого вопроса становится очевиднымъ, что Левкій только собралъ, систематизировалъ и, быть можетъ, нѣсколько переработалъ древнѣйшіе документы литературы объ апостолахъ. Къ сожалѣнію, не только эти болѣе древнія самостоятельныя *Дьянія* исчезли, но даже сборникъ Левкія не уцѣлѣлъ до нашихъ дней, хотя онъ долго пользовался распространеніемъ и былъ еще въ рукахъ патріарха Фотія († 886 г.). Краткія извлеченія изъ этого сборника сохранились въ актахъ 7-го вселенскаго собора 787 г.: соборъ, созданный, какъ извѣстно, для рѣшенія вопроса о почитаніи св. иконъ, занялся разслѣдованіемъ пережитковъ докетизма въ церковной традиціи, и въ числѣ документовъ докетическаго направленія разбиралъ сборникъ *Дьяній апостольскихъ* Левкія; книга была признана несогласной съ церковнымъ ученіемъ, и соборъ тутъ-же наложилъ на нее строгій запретъ. Съ этого

¹⁾ См. выше стр. 80, 93—99.

времени книга Левкія стала выходить изъ употребленія и слѣды ея скорѣе затерялись.

Но старыя преданія, послужившія основой для осужденныхъ *Дьяній*, все-же не могли быть вычеркнутыми изъ памяти христіанскаго міра; они уже давно стали достояніемъ церковной традиціи, и разстаться съ ними Церковь уже не могла. Суровые приговоры подъ мистическими *Дьяніями* апостоловъ послужили поѣтому поводомъ къ новымъ переработкамъ этого стараго фонда драгоцѣнныхъ преданій, уже въ церковномъ духѣ и безъ всякой примѣси гностической символики. Такъ появились уцѣлѣвшія донынѣ *Дьянія Іоанна*, приписанныя ученику его Прохору, *Дьянія Петра и Павла*, приписанныя Марцеллу и Лину, и мн. др.; эти позднѣйшія *Дьянія* хотя и не могли уже войти въ канонъ, къ тому времени окончательно кристаллизированный, но обогатили собою литературу житій святыхъ. Такія безвредныя съ церковной точки зрѣнія *Дьянія* уже издавна стали появляться въ видѣ цѣлыхъ сборниковъ. Уже съ VI в. былъ извѣстенъ такой сборникъ (на латинскомъ языкѣ), подъ заглавіемъ *Исторіи Апостольской* Авдія (Abdias); вошедшія въ него *Дьянія* были старательно обработаны въ духѣ позднѣйшей церковной догматики. Авторъ книги несомнѣнно пользовался сборникомъ Левкія, но отбросилъ всѣ признаки гностическихъ идей, всѣ указанія на призрочность тѣлесной оболочки Ісуса Христа, и другія мифы, придававшія еретическую окраску книгѣ Левкія. Книга Авдія ¹⁾ была извѣстна средне-вѣковому христіанству и пользовалась успѣхомъ наравнѣ съ отдѣльными «Дѣяніями» апостоловъ Петра, Іоанна и др. Въ этихъ старыхъ преданіяхъ сохранялись столь дорогія Церкви традиціи о мѣстѣ благовѣстническаго служенія и о родѣ смерти каждаго апостола, объ основаніи Петромъ Римской Церкви и дивномъ видѣніи его на Аппійской дорогѣ ²⁾, о подробностяхъ смерти Петра и Павла, о проповѣди ап. Андрея Первозваннаго среди Скифовъ (въ предѣлахъ нынѣшней Россіи), о чудесномъ избавленіи ап. Іоанна отъ страдальческой смерти при мн. Доминіанѣ, и многія другія легенды, вдохновлявшія христіанское искусство и церковную обрядность.

¹⁾ Свѣдѣнія о томъ, будто Авдія былъ ученикомъ апостольскимъ или даже однимъ изъ 70 учениковъ Господнихъ, что онъ былъ епископомъ Вавилонскимъ, и пр.—являются грубымъ вымысломъ.

²⁾ См. выше, стр. 97.

Не вдаваясь въ подробный разборъ всей этой обширной апостольской литературы, мы здѣсь ограничимся бѣглымъ обзоромъ свѣдѣній о главнѣйшихъ и наиболѣе извѣстныхъ «Дѣяніяхъ».

I. *Дѣянія Петра*. Уже со II в. христіанства постоянно цитируются *Дѣянія Петра* подъ разными заглавіями: *Πράξεις Πέτρου*, *Περίοδοι Πέτρου*, *Κήρυγμα Πέτρου*; перечислить всѣ ссылки на эти книги нѣтъ возможности: ими пестрятъ сочиненія Климента Александрійскаго, Оригена, Евсевія, Иеронима, Августина и всѣхъ почти Отцовъ Церкви Восточной и Западной. Кромѣ того, сохранились намеки и на какія-то другія книги, извѣстныя подъ именемъ Петра, напр. *Quae vias vel iudicium Petri*, *Doctrina Petri* или *Διδασκαλία Πέτρου*: послѣднюю, быть можетъ, позволительно отождествить съ только-что упомянутой *Проповѣдью* (*Κήρυγμα*) Петра. Всѣ эти крайнѣ-запутанныя ссылки доказываютъ, что первоначальныя сказанія о Петрѣ, возникновеніе которыхъ слѣдуетъ отнести едва-ли не къ концу I в., съ теченіемъ времени подвергались постояннымъ переработкамъ и приспособлялись ко всѣмъ теченіямъ христіанской мысли, отъ евіонейскихъ до гностическихъ включительно; личность знаменитаго апостола естественно привлекала къ себѣ вниманіе во всѣхъ христіанскихъ кругахъ, и авторитетъ его стремились использовать для разнообразныхъ оттѣнковъ христіанскаго міросозерцанія.

Ни гностическія *Дѣянія Петра*, ни изложенія его «ученія» съ какими-либо особыми откровеніями до насъ не дошли. Трудно даже опредѣлить, въ какомъ видѣ появились древнѣйшія письменныя сказанія о Петрѣ; можно предположить, что первоначальной формой ихъ были совмѣстныя «Дѣянія Петра и Павла», составлявшія какъ-бы продолженіе каноническихъ *Дѣяній Апостольскихъ*. Эта догадка подтверждается тѣмъ, что въ сохранившемся отрывкѣ старинныхъ *Дѣяній Петра* повѣствованіе о немъ начинается лишь послѣ разсказа о дѣятельности въ Римѣ Павла, объ отплытіи его въ Испанію для дальнѣйшаго благовѣствованія, и о пріѣздѣ Петра въ Римъ по особому велѣнію Господнему для замѣны Павла. Возможно, что только впоследствии, съ увеличеніемъ значенія Петра для Римской Церкви, преданія о немъ были выдѣлены изъ общаго источника свѣдѣній о дѣятельности его и Павла въ міровой столицѣ. Личность Павла была слишкомъ тѣсно связана съ традиціями

Восточныхъ Церквей, и «апостолъ языковъ» не могъ попасть въ мѣстные патроны Рима: мы уже знаемъ, что его иногда даже противопоставляли Петру и выставляли, подъ личиною Симона Мага, врагомъ, «сбьющимъ плевелы» на Христовой нивѣ ¹⁾. Поэтому, хотя пребыванiе и проповѣдническая дѣятельность его въ Римѣ исторически доказаны, между тѣмъ какъ свѣдѣнiя о появленiи въ Римѣ Петра покоятся лишь на легендахъ ²⁾,—эти легенды были особенно дороги Римской Церкви, въ традицiяхъ которой Петръ совершенно затмилъ Павла и послѣднему было предоставлено лишь второстепенное мѣсто.

Этимъ-же значенiемъ Петра для Римской Церкви объясняется и большое количество позднѣйшихъ передѣлокъ древнихъ *Дѣяний* его,—передѣлокъ, проникнутыхъ духомъ церковной дисциплины и совершенно безвредныхъ съ точки зрѣнiя церковной догматики. Старинныя, гностическiя *Дѣянiя* Петра совершенно неузнаваемы въ «Дѣянiяхъ Петра и Павла» псевдо-Марцелла, въ описанiи мученической кончины апостола, приписанной будто-бы первому епископу римскому Лину (*Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*), и другихъ наивныхъ произведенiяхъ позднѣйшей эпохи, положенныхъ въ основу средневѣковой «Золотой легенды». Слѣды утеряннаго гностическаго текста едва можно уловить въ наиболѣе цѣнномъ изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ отрывковъ болѣе древнихъ *Дѣяний Петра*,—въ фрагментѣ, найденномъ въ монастырской библиотекѣ въ Верцелли и получившемъ названiе *Actus Vercellenses*. Этотъ рукописный кодексъ относится къ VII в., но содержащiйся въ немъ отрывокъ латинскаго перевода *Дѣяний Петра* приурочивается ученою критикою къ IV в.; подлинный-же греческiй текстъ, съ котораго сдѣланъ этотъ переводъ, возможно отнести, по нѣкоторымъ признакамъ, даже къ II в. Этотъ драгоценный фрагментъ *Дѣяний Петра* изданъ впервые Липсiусомъ въ его сборникѣ апокрифическихъ Дѣяний апостольскихъ ³⁾. Мы находимъ въ этомъ текстѣ *Actus Vercellenses* всѣ свѣдѣнiя о Петрѣ, воспринятiя церковною традицiею ⁴⁾:

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 93—96.

²⁾ См. выше, ч. II, стр. 98.

³⁾ Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, 1891).

⁴⁾ Въ текстѣ отсутствуетъ начало, содержавшее, повидимому, повѣствованiе о Павлѣ: разсказъ начинается съ отбѣзда Павла изъ Рима, какъ мы только-что указывали (см. выше).

тутъ и прїѣздъ его въ Римъ (на смѣну отбывшаго въ Испанію Павла), и длительная, богатая всевозможными эпизодами борьба его съ Симономъ Магомъ, заканчивающаяся пораженіемъ послѣдняго, и бѣгство Петра изъ Рима вслѣдствіе начавшагося гоненія, и дивное видѣніе Господа, отвѣчающаго ему на вопросъ: «Domine, quo vadis?», что Онъ вновь идетъ въ міръ на вторичное распятіе, и возвращеніе Петра, ободреннаго видѣніемъ, въ Римъ на встрѣчу мученической смерти, и всѣ традиціонныя подробности о распятіи апостола внизъ головою ¹⁾. Въ этомъ несомнѣнно древнемъ и весьма интересномъ текстѣ *Дѣяній Петра* чувствуется, однако, рука набожнаго искажителя, старательно сглаживавшаго признаки докетизма и другихъ гностическихъ идей: лишь при внимательномъ изученіи текста можно усмотрѣть слѣды гностицизма въ описаніи явленія Христа въ образѣ свѣтлаго юноши, и совершенія Евхаристіи безъ вина, въ строго-выдержанномъ аскетическомъ направленіи проповѣди Петра, и въ нѣкоторыхъ другихъ подробностяхъ, напоминающихъ о томъ, что нашъ текстъ является уже переработкой другого, болѣе древняго и болѣе близкаго къ гностическому духу.

Въ 1903 г. извѣстный изслѣдователь коптскихъ рукописей К. Шмидтъ издалъ другой отрывокъ *Дѣяній Петра*, найденный имъ въ коптскомъ переводѣ въ одномъ изъ папирусовъ Берлинскаго музея ²⁾. Этотъ фрагментъ не можетъ сравниться по объему съ кодексомъ Actus Vercellenses; онъ содержитъ лишь одинъ краткій эпизодъ изъ жизни ап. Петра, происходящій, повидимому, въ Іерусалимѣ. Петра упрекаютъ въ томъ, что онъ, исцѣляя разныхъ недужныхъ, оставляетъ безъ вниманія собственную дочь, разбитую параличомъ; для посрамленія своихъ обвинителей Петръ исцѣляетъ свою дочь единымъ словомъ, но затѣмъ вновь возвращаетъ ее въ неподвижное состояніе и разъясняетъ изумленнымъ слушателямъ, что тяжкій недугъ ниспосланъ его дочери по особой милости Господней, для охраны невинности ея отъ покушавшагося на нее могущественнаго вельможи. Это странное сказаніе о Петрѣ и дочери его было

¹⁾ Мы уже касались этихъ преданій, заимствованныхъ изъ *Дѣяній Петра*, при разсмотрѣніи свѣдѣній о борьбѣ апостола съ Симономъ (см. выше, ч. II, стр. 97—98).

²⁾ C. Schmidt, *Die alten Petrusakten (Texte u. Unters. N. F. IX B., 1. Leipzig, 1903).*

извѣстно Августину и др. церковнымъ писателямъ, о немъ упоминалось и въ гностическихъ *Дѣяніяхъ Филиппа*; принадлежность его въ той или иной формѣ древнимъ *Дѣяніямъ Петра* несомнѣнна. Быть можетъ, это преданіе содержалось въ тѣхъ исчезнувшихъ гностическихъ *Дѣяніяхъ Петра*, часть которыхъ послужила канвой для нашего *Actus Vercellenses*. На гностическое происхожденіе текста, переработаннаго въ фрагментѣ, указываетъ ясно-выраженная тенденція аскетизма и презрѣнія къ плоти.

Этимъ скуднымъ матеріаломъ ограничиваются данныя о древнихъ *Дѣяніяхъ Петра*. Слѣдуетъ однако упомянуть и о другой позднѣйшей переработкѣ ихъ, извѣстной подъ заглавіемъ *Recognitiones* и приписанной св. Клименту Римскому. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ настоящимъ романомъ, въ духѣ излюбленныхъ въ древности романовъ съ приключеніями, кораблекрушеніями, долголѣтними разлуками двухъ влюбленныхъ и пр. Книга *Recognitiones* похожа на всѣ извѣстные намъ образцы этой литературы; она написана въ формѣ автобіографіи самаго Климента, описывающаго свое дѣтство, разлуку съ горячо-любимою семьею, всевозможныя приключенія и превратности судьбы всѣхъ членовъ семьи, наконецъ обрѣтающихъ другъ друга при самыхъ неожиданныхъ обстоятельствахъ (отъ этихъ романтическихъ эпизодовъ, когда герой повѣсти, его родители и братья послѣ долгихъ злоключеній встрѣчаются и узнаютъ другъ друга, книга получила свое названіе *Recognitiones*). Центръ интереса книги сосредоточенъ на личности апостола Петра, съ которымъ судьба сталкиваетъ Климента; съ этого момента Климентъ становится неразлучнымъ спутникомъ и вѣрнымъ ученикомъ апостола, свидѣтелемъ и участникомъ его проповѣднической дѣятельности и долгой тягостной борьбы съ Симономъ Магомъ; всѣ родные Климента по мѣрѣ нахожденія ихъ также обращаются въ христіанство Петромъ. Эта любопытная повѣсть издавна входила въ собраніе приписанныхъ Клименту сочиненій, вмѣстѣ съ другой переработкой все того же цикла сказаній, извѣстной подъ заглавіемъ *Homiliae S. Clementis*¹⁾; обѣ книги давно объединены ученою критикою подъ общимъ названіемъ *Pseudoclementina*, и вокругъ нихъ созда-

¹⁾ Обѣ этихъ книгъ мы уже упоминали при обзорѣ памятниковъ борьбы Петра съ Симономъ (см. выше, ч. II, стр. 99; ч. III, стр. 181).

лась обширная литература научныхъ изслѣдованій и толкованій. Вопросъ о происхожденіи Pseudoclementina, о взаимномъ отношеніи Homiliae и Recognitiones и о связи ихъ съ *Дѣяніями Петра*, — одинъ изъ наиболее сложныхъ и спорныхъ вопросовъ церковно-исторической критики, но мы здѣсь не имѣемъ возможности имъ заниматься и предоставляемъ читателю обратиться къ специальной литературѣ предмета¹⁾. Можно лишь отмѣтить, что большинство ученыхъ склоняется къ признанію Homiliae и Recognitiones позднѣйшими переработками какихъ-то древнихъ *Дѣяній Петра* (быть можетъ, первобытнаго текста *Κήρυγμα Πέτρου*), причемъ обѣ книги съ теченіемъ времени подвергались дальнѣйшимъ передѣлкамъ, и сохранившіеся донинѣ тексты не подлежатъ даже точному датированію. Recognitiones дошли до насъ въ латинскомъ переводѣ знаменитаго оригениста Руфина (кон. IV в.), и частью въ сирскомъ переводѣ V в., открытомъ Лагардомъ въ Британскомъ музеѣ (изд. 1861 г.). Homiliae извѣстны и въ греческомъ текстѣ. Особеннымъ распространеніемъ и успѣхомъ пользовались въ Европѣ латинскія Recognitiones и ихъ дальнѣйшія передѣлки, оказавшія громадное вліяніе на средневѣковую христіанскую литературу; признаки этого вліянія можно прослѣдить даже въ легендахъ о докторѣ Фаустѣ²⁾.

II. *Дѣянія Павла* (Πράξεις Παύλου) принадлежали къ циклу древнѣйшихъ письменныхъ сказаній объ апостолахъ. Есть основаніе предполагать, что эти *Дѣянія* были составлены ранѣе всѣхъ другихъ, въ видѣ прямого дополненія къ *Дѣяніямъ Апостольскимъ* св. Луки. Какъ извѣстно, наши каноническія *Дѣянія* обрываются на прибытіи ап. Павла въ Римъ, и поэтому вполне естественно возникло желаніе продолжить это повѣствованіе о славномъ «апостолѣ языковъ», довести его до мученической кончины Павла, а также пополнить многими традиціями, сохранившимися въ основанныхъ Павломъ малоазійскихъ Церквахъ. Эти традиціи легли въ основу древнихъ *Дѣя-*

¹⁾ См. спеціальныя труды Лагарда, Герсдорфа, Шлимана, Гильгенфельда, Ульгорна, Лапена, Гарнака и мн. др., и въ особенности новѣйшее изслѣдованіе Вайца (H. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, Leipzig, 1904).

²⁾ См. Richardson, *Faust and the Clementine Recognitions* (1904) и Waitz, *op. cit.*, стр. 375.

ній Павла, заканчивавшихся кончиной апостола въ Римѣ, согласно мѣстнымъ преданіямъ Римской Церкви.

Къ сожалѣнію, эти древнія Дѣянія до насъ не дошли. Первобытной формой ихъ, какъ мы уже указывали, являлись вѣроятно совмѣстные «Дѣянія Петра и Павла», о чемъ свидѣтельствуется, между прочимъ, то обстоятельство, что Оригенъ, цитируя загадочныя слова Христа о необходимости вторичнаго Своего распятія, относитъ ихъ къ Дѣяніямъ Павла¹⁾, между тѣмъ какъ они сохранились въ Дѣяніяхъ Петра (см. выше). Однако слѣдуетъ допустить, что этотъ первоначальный текстъ довольно рано раскололся на два отдѣльных «Дѣянія», продолжавшія самостоятельно развиваться и подвергаться разнообразнѣйшимъ переработкамъ. Дѣянія Павла пользовались огромнымъ уваженіемъ, и во многихъ Восточныхъ Церквяхъ входили въ составъ канона. Оригенъ ссылался на ихъ авторитетъ при изложеніи своего ученія о Логосѣ²⁾; имъ-же пользовался Ипполитъ, и вообще упоминанія о Дѣяніяхъ Павла или признаки пользованія ими встрѣчаются у всѣхъ почти писателей первыхъ вѣковъ. Въ многочисленныхъ ссылкахъ на эти Дѣянія они называются то *Πράξεις Παύλου*, то *Περίοδοι Παύλου*; въ латинскихъ источникахъ можно встрѣтить указаніе и на *Praedicatio Pauli*. Подъ этими разными заглавіями вѣроятно разумѣвались различныя обработки древняго утеряннаго текста; существовали несомнѣнно и гностическія Дѣянія подъ именемъ Павла, любимаго апостола антиеврейскихъ теченій христіанства. Ни одинъ изъ этихъ старинныхъ текстовъ не сохранился до нашихъ дней; можно только съ увѣренностью сказать, что эти переработки еще древнѣйшаго первобытнаго текста начали составляться уже со II в.

Менѣе расплывчатыя свѣдѣнія имѣются объ одной изъ этихъ передѣлокъ древнихъ Дѣяній, а именно объ извѣстной съ конца II в. книгѣ Дѣяній Павла и Оеклы (*Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης*). Здѣсь содержались сказанія о проповѣди Павла въ Малой Азій въ связи съ исторіей обращенной имъ въ христіанство св. мученицы Оеклы-дѣвы. Тертулліанъ въ послѣдствіе утверждалъ, что

¹⁾ Orig. *Comm. in Iohan.*, XX, 12.

²⁾ *De princ.* I, 2, 3; развивая здѣсь идею о Логосѣ, какъ объ ипостасномъ проявленіи Премудрости Божіей, — Посредникъ между Божествомъ и міромъ, Оригенъ добавляетъ... «какъ хорошо сказано въ Дѣяніяхъ Павла: *сὺ εἶς ἐστὶς Ὁ Λόγος, τὸ ζῶν ὄντος Θεοῦ*».

былъ извѣстенъ авторъ книги, нѣкій малоазійскій пресвитеръ, трудившійся надъ составленіемъ этихъ Дѣяній «изъ любви къ Павлу»¹⁾; сообщеніе это впрочемъ не подтверждается никакими другими указаніями. Но во всякомъ случаѣ книга *Дѣяній Павла и Θεκлы* пользовалась большимъ распространеніемъ и почетомъ, и уцѣлѣла донинѣ (быть можетъ, въ нѣсколько передѣланномъ видѣ) во многихъ спискахъ²⁾; несмотря на осужденіе ея на Западѣ декретомъ Геласія, Церковь, повидимому, относилась довольно благосклонно къ безобидной съ догматической точки зрѣнія книгѣ, и допускала ея въ списки уважаемыхъ, хотя и не боговдохновенныхъ книгъ (*Antilegomena*), наряду съ «Пастыремъ» Ермы, посланіемъ Варнавы и др. Изъ этихъ *Дѣяній Павла и Θεκлы* Церковь не мало почерпнула традицій, нынѣ неразрывно связанныхъ съ обликомъ ап. Павла; такъ, отсюда заимствовано описаніе внѣшности апостола («небольшаго роста, лысый...» и т. д.), упрочившееся въ христіанской иконографіи. Можно вполне допустить, что это описаніе соотвѣтствовало истинѣ и воспроизводило впечатлѣніе людей, лицезрѣвшихъ самаго великаго апостола. Въ текстѣ *Дѣяній Павла и Θεκлы* вообще не встрѣчается грубыхъ ошибокъ, анахронизмовъ и географическихъ нелѣпостей, довольно обычныхъ въ другихъ апокрифахъ; такъ, расположеніе малоазійскихъ городовъ, направленіе соединявшихъ ихъ большихъ дорогъ и пр. указаны совершенно вѣрно. Ученой критикѣ удалось недавно установить, что даже упоминаемая въ книгѣ «царица Трифена» (которой приписывается роль покровительницы и заступницы св. Θεκлы) отнюдь не вымышленна авторомъ: въ ней можно узнать историческую личность понтійской царицы Трифены, двоюродной внучки триумвира Антонія и матери Полемона II, царя понтійскаго прибол. съ 38—63 гг., (т. е. именно въ эпоху пребыванія Павла въ Малой Азіи)³⁾. Такимъ образомъ, слѣдуетъ признать, что въ основѣ *Дѣяній Павла и Θεκлы* лежатъ несомнѣнно историческія данныя, еще замѣтныя подъ наслоеніями позднѣйшихъ добавленій и преданій. Личность самой героини разсказа, благо-

¹⁾ Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De vir. inl.* VII.

²⁾ Такъ, она приведена почти полностью у Симеона Метафраста. Первое печатное изданіе ея—въ концѣ XVII в. (Grabe, *Spic. ss. Patr.*, Oxford, 1698), а затѣмъ *Acta Pauli et Theclae* неоднократно издавались, и вошли въ новѣйшіе сборники Дѣяній Апостольскихъ Липсіуса (*Acta apost. apocr.* pp. 235—272).

³⁾ См. Zahn, *Gesch. d. Neut. Kan.*, томъ II, стр. 906.

родной и безстрашной дѣвы-Θеклы, также принадлежит исторіи; гробница ея въ Селевкіи благоговѣнно почиталась, и Церковь имѣла полное право причислить къ лику своихъ величайшихъ святыхъ эту любимую ученицу Павла, восторженную благовѣстницу и исповѣдницу Христовой вѣры, кровью вписавшую свое имя на первой страницѣ книги чудесъ христіанскаго міра ¹⁾).

Ясно, что книга, содержащая столь цѣнныя традиціи (неразрывныя съ церковнымъ почитаніемъ св. Θеклы и самого апостола Павла), не могла быть пзъятой изъ круга христіанскаго чтенія, хотя и не нашла себѣ доступа въ канонъ. Этому обстоятельству мы обязаны сохраненіемъ текста, дающаго хоть нѣкоторое представленіе о древнихъ, утерянныхъ *Дѣяніяхъ Павла*; не подлежитъ сомнѣнію, что сказанія о Павлѣ и Θеклѣ когда-то входили въ составъ этого первобытнаго древнѣйшаго текста, и были извлечены изъ него для составленія особой книги *Дѣяній Павла и Θеклы*, подобно тому, какъ заключительная часть древнихъ *Дѣяній Павла* была использована для позднѣйшихъ обособленныхъ разсказовъ о мученической кончинѣ великаго апостола. Эти сказанія о смерти Павла съ ихъ традиционными подробностями о преданіи его казни черезъ обезглавленіе по приказанію Нерона, объ истеченіи молока вмѣсто крови изъ отсѣченной головы, о локализациі казни въ трехъ миляхъ отъ Рима по Остійской дорогѣ и пр.,—также подвергались неоднократно переработкѣ, и позже были слиты съ описаніями смерти ап. Петра. Такъ, книга «мученичества Петра», приписанная Лину, дополнилась такимъ-же «мученичествомъ Павла», якобы того-же автора. Отдѣльная книга *Passio Pauli* извѣстна во многихъ латинскихъ кодексахъ (древнѣйшій изъ нихъ относится къ VIII в.), а также въ греческомъ, коптскомъ и др. переводахъ; имѣется и славянскій переводъ въ рукописи XVI в. Московскаго Румянцевскаго музея.

Наконецъ, нужно замѣтить, что въ числѣ разныхъ апокрифическихъ посланій Павла издавна было извѣстно III посланіе къ Коринѳянамъ, которое, по мнѣнію Цана и нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ, также входило въ составъ древнихъ *Дѣяній*

¹⁾ Православная Церковь празднуетъ память св. равноапостольной первомученицы Θеклы-дѣвы 24 сентибри. «Житіе» ея въ православныхъ святцахъ основано цѣлкомъ на древнихъ *Дѣяніяхъ Павла и Θеклы*.

Павла. Это посланіе долго держалось въ канонѣ нѣкоторыхъ Восточныхъ Церквей (сирской и армянской), до XII в., если не позже, помѣщалось вслѣдъ за каноническимъ II *Кор.* и цитировалось, какъ «апостольское слово». Св. Ефремъ Сиринъ ссылаясь на него противъ валентиніанца Вардесана и его школы. Мнѣніе о принадлежности этого посланія къ *Дѣяніямъ Павла* однако нуждается еще въ подтвержденіи; во всякомъ случаѣ, разсмотрѣніе этого вопроса не входитъ въ нашу задачу.

III. *Дѣянія Іоанна* (Πράξεις τοῦ Ἰωάννου). Вслѣдъ за двумя первоверховными апостолами, основателями эллинскихъ и римской Церквей, главное мѣсто въ традиціяхъ христіанской старины занималъ обликъ любимаго ученика Господняго, апостола Іоанна Богослова. Мы уже знаемъ, какимъ несравненнымъ обаяніемъ пользовался Іоаннъ въ Малой Азіи, когда доживалъ онъ свой вѣкъ въ Ефесѣ и когда вокругъ него сосредоточивались надежды на близкое пришествіе Христова во славу, имѣвшее быть, по общему мнѣнію, еще при жизни великаго апостола, согласно евангельскому обѣту (*Іоан.* XXI, 22)¹⁾; мы отмѣчали уже неоднократно, что это обаяніе имени Іоанна и послѣ кончины его оставалось непоколебимымъ въ теченіе долгаго времени, и что всѣ Отцы Восточной Церкви опирались на его авторитетъ при рѣшеніи вопросовъ религіознаго сознанія и церковнаго устройства. Вполнѣ естественно, что вокругъ имени Іоанна послѣ смерти его создавался циклъ преданій, особенно дорогихъ всѣмъ почитателямъ его памяти. Но мы знаемъ также, что авторитетъ Іоанна оспаривался всѣми приверженцами іудео-христіанскихъ традицій, видѣвшихъ въ немъ представителя чуждыхъ еврейству мистическихъ идеаловъ христіанства, — и что это непріязненное отношеніе къ великому апостолу-мистіку выразилось даже въ отрицаніи авторитета всѣхъ приписанныхъ Іоанну книгъ, — не только посланій его, но даже Евангелія и Апокалипсиса, пользовавшихся извѣстностью и уваженіемъ съ конца I в. Мы знаемъ, что противники апостола пытались отбросить эти книги въ кругъ непріемлемой для Церкви гностической литературы, приписавъ авторство ихъ Керіноу, и что вопросъ о сохраненіи ихъ въ канонѣ былъ

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 104—105.

рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ лишь послѣ долгихъ колебаній и борьбы. Если таково было отношеніе къ книгамъ, посившимъ имя самого Іоанна, то легко представить, сколько нареканій возбуждали *Дѣянія Іоанна*, въ которыхъ ясно было выражено стремленіе изобразить любимаго ученика Христова носителемъ высшаго посвященія во всѣ тайны христіанской мистики. Поэтому, хотя эти *Дѣянія* были извѣстны несомнѣнно уже со II в., они пользовались почетомъ и распространеніемъ только въ мистическихъ кругахъ христіанства, и мы не имѣемъ свѣдѣній о какой-либо древней обработкѣ ихъ въ евіеонейскомъ или въ іудео-христіанскомъ духѣ; лишь гораздо позже началась переработка ихъ для включенія въ сборники одобренныхъ Церковью жизнеописаній апостольскихъ. Такъ, житіе ап. Іоанна вошло въ упомянутый нами латинскій сборникъ Авдія именно въ видѣ передѣлки древнихъ и старательно обезвреженныхъ гностическихъ *Дѣяній*; большимъ успѣхомъ пользовалось, примѣрно съ V в., особое повѣствованіе объ Іоаннѣ, приписанное якобы ученику его Прохору, и также являвшееся переработкой въ церковномъ духѣ древняго гностическаго текста. Греческая книга Прохора послужила основаніемъ житію св. апостола Іоанна, составленному въ X в. Симеономъ Метафрастомъ и принятому въ Мнѣи Православной Церкви; латинскій-же текстъ Авдія является источникомъ повѣствованій объ Іоаннѣ въ западной средневѣковой литературѣ.

Авторомъ древнихъ *Дѣяній Іоанна* единогласно признавали всегда гностика Левкія, которому приписывалось вообще составленіе сборника *Дѣяній* разныхъ апостоловъ (см. выше). Новѣйшая ученая критика усматриваетъ слѣды вліянія *Дѣяній Іоанна* на *Дѣянія Петра*, и это мнѣніе можетъ служить подтвержденіемъ факта принадлежности этихъ двухъ *Дѣяній* (конечно, въ первоначальной ихъ редакціи), наравнѣ съ нѣкоторыми другими, къ сборнику, составленному во II в. Левкіемъ (ученикомъ Іоанна, по древней традиціи). Во всякомъ случаѣ, Левкія можно безъ сомнѣнія признать авторомъ *Дѣяній Іоанна*, за которыми издавна было закрѣплено его имя; остается лишь открытымъ вопросъ, насколько это повѣствованіе объ Іоаннѣ было составлено Левкіемъ самостоятельно, или-же являлось компиляціей не только устныхъ преданій о великомъ апостолѣ, но и какихъ-то еще болѣе древнихъ письменныхъ сказаній о немъ. Въ пользу второго мнѣнія говоритъ то обстоятельство,

что нѣкоторые преданія, связанные съ именемъ Іоанна, сохранились безъ опредѣленной ссылки на книгу Левкія. Такъ, въ церковно-христіанской литературѣ встрѣчаются указанія на разные эпизоды изъ жизни апостола, напр. рассказъ о томъ, какъ онъ былъ вверженъ въ кипящее масло по приказанію имп. Домиціана и остался невредимъ, какъ онъ испилъ кубокъ яда также безъ всякаго для себя вреда¹⁾, — чудное сказаніе о томъ, какъ апостолъ передъ блаженной кончиной своей повторялъ ученикамъ лишь одинъ святой завѣтъ: «дѣти, любите другъ друга»²⁾, трогательный рассказъ о порочномъ юношѣ, обращенномъ на путь истины священнымъ рвеніемъ апостола³⁾, и мн. др., заимствованныя, вѣроятно изъ устныхъ преданій или изъ болѣе древнихъ *Дѣяній Іоанна*, а можетъ быть и изъ книги Левкія, отъ которой уцѣлѣли только незначительные отрывки, такъ что полного содержанія ея мы возстановить не можемъ.

Несомнѣнно установлено только то, что *Дѣянія Іоанна*, составленныя Левкіемъ и неоднократно цитируемыя въ древне-христіанской литературѣ, имѣвшіяся еще въ IX в. въ рукахъ патріарха Фотія, — были проникнуты гностическою тенденціей, и что въ нихъ приписывалось ап. Іоанну чисто-докетическое ученіе о призрачности тѣлесной оболочки Ісуса Христа⁴⁾. Эти *Дѣянія* были поэтому излюбленною книгою гностиковъ и позднѣйшихъ представителей гностическихъ идей (манхеевъ, присклипанистовъ и др.); осужденіе подобной книги церковнымъ авторитетомъ являлось необходимымъ, но многочисленные запреты ея, отъ декрета Геласія до приговора VII вселенскаго собора⁵⁾, долго не могли изгнать ее совершенно изъ круга христіанскаго чтенія; даже послѣ окончательнаго исчезновенія книги, заимствованныя изъ нея преданія о любимомъ ученикѣ Господнемъ долго держались въ памяти народной. Средневѣковые алхимики оттуда почерпнули преданіе о чудѣ превращенія ап. Іоанномъ хвороста и камешекъ съ морскаго берега

¹⁾ Первый эпизодъ сохраненъ Тертулліаномъ (*De praescr. haer.* XXXVI, второй — Прохоромъ и Симеономъ Метафрастомъ.

²⁾ Hieron. *Comm. in Gal.* III.

³⁾ Clem. Alex. *Quis dives salv.* XLII; этотъ рассказъ приведенъ нами выше въ исторіи св. Поликарпа Смирнскаго (см. стр. 377—378).

⁴⁾ См. выше, стр. 148—149.

⁵⁾ Объ осужденіи *Дѣяній Іоанна* VII вселенскимъ соборомъ мы уже упоминали, см. выше, стр. 153.

въ золото и драгоценные камни¹⁾, и на этомъ основаніи считали Іоанна покровителемъ алхиміи, посвященнымъ Самимъ Господомъ во всѣ тайны власти надъ матеріей. Въ средневѣковыхъ легендахъ сохранялось и преданіе о томъ, что ап. Іоаннъ не умеръ, но спитъ въ своей гробницѣ въ Ефесѣ, ибо второе пришествіе Господне должно застать его въ живыхъ.

Свѣдѣнія о *Дѣяніяхъ Іоанна* и всѣ уцѣлѣвшіе фрагменты ихъ собраны и изданы въ сборникѣ апокрифическихъ дѣяній апостольскихъ Липсіуса²⁾. Наибольшій интересъ представляетъ отрывокъ изъ этихъ *Дѣяній*, сохранившійся въ протоколахъ VII вселенскаго собора, и содержащій, между прочимъ, великолѣпный мистическій гимнъ, вѣроятно заимствованный Левкіемъ изъ какого-нибудь гностическаго ритуала³⁾. Мы можемъ здѣсь привести этотъ отрывокъ не только по изданію Липсіуса и Боннета, но и по имѣющимся въ русскомъ переводѣ актамъ VII собора.

Въ 754 г., въ разгаръ борьбы по вопросу о почитаніи св. иконъ, собравшійся въ Константинополѣ иконоборческій соборъ пользовался, въ числѣ прочихъ документовъ, книгою Левкія и почерпнулъ изъ нея разсказъ о томъ, какъ нѣкій Ликомедъ, обращенный въ христіанство ап. Іоанномъ, пожелалъ имѣть у себя изображение апостола и заказалъ его художнику, получивъ же заказанное изображеніе, увѣнчалъ его и сталъ воздавать ему почитаніе, чѣмъ навлекъ на себя порицаніе апостола. Иконоборцы ссылались на этотъ разсказъ въ подтвержденіе своего мнѣнія о вредѣ иконопочитанія. Когда-же собравшійся въ 787 г. въ Никее VII вселенскій соборъ приступилъ къ опроверженію постановленій иконоборческаго собора, то разсмотрѣніе книгъ, на которыя ссылались иконоборцы, привело къ осужденію книги Левкія и къ признанію ея безусловно еретической. Отцы VII собора выслушали сперва разсказъ о Ликомедѣ и признали его не заслуживающимъ вниманія, а затѣмъ перешли къ разсмотрѣнію остальной части книги Левкія, изъ которой былъ прочитанъ слѣдующій отрывокъ:⁴⁾

¹⁾ Это сказаніе содержится и въ книгѣ Авдія.

²⁾ Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, т. II, ч. I, стр. 151—216.

³⁾ Этотъ гимнъ сохраненъ и Августиномъ (*ep. 237 ad Cerec.*).

⁴⁾ *Дѣянія вселенскихъ соборовъ*, изд. въ русскомъ переводѣ при Казанской Духовной Академіи (Казань, 1887—1891). Томъ 7, стр. 189—192.

«Епифанiй, діакопъ и представитель Оолы, епископа сардинскаго, прочиталъ... изъ той же книги, изъ главы, начинающейся словами:

«Нѣкогда, желая удержать Иисуса»... *Нѣсколько далѣе говорится:* «я осязалъ Его въ матеріальномъ тѣлѣ; но когда въ другой разъ я осязалъ Его, то подъ моею рукою оказалось иѣчто невещественное и безтѣлесное и какъ будто бы даже ничего подъ нею не было. Потомъ, когда одинъ изъ фарисеевъ позвалъ Его къ себѣ и Онъ согласился на приглашеніе, тогда присутствовали и мы съ Нимъ и каждый изъ насъ получилъ хлѣбъ отъ звавшихъ. Между прочимъ получилъ одинъ хлѣбъ и Онъ, но Свой хлѣбъ Онъ благословилъ и раздѣлилъ между нами, и каждый изъ насъ насытился полученнымъ имъ маленькимъ кусочкомъ, а полученные нами (изъ рукъ хозяина) хлѣбы остались цѣлыми, такъ что звавшіе насъ пришли въ изумленіе. — Ходя съ Нимъ я часто имѣлъ желаніе замѣтить, остается ли послѣ Него слѣдъ на землѣ, и хотя я и видѣлъ, какъ Онъ подымался съ земли, но слѣда Его никогда не видалъ. Это, братія, говорю я вамъ для обращенія васъ къ вѣрѣ въ Него, но о великихъ и чудесныхъ дѣлахъ Его пусть лучше будетъ умолчано, потому что они несказанны и нѣтъ возможности ни рассказать, ни выслушать объ нихъ. Прежде чѣмъ Онъ былъ схваченъ беззаконниками и іудеями, руководившимися указапіями нечестиваго змія (?), Онъ созвалъ всѣхъ насъ и сказалъ: «Пока Я еще не преданъ имъ, воспоемъ гимнъ Отцу и затѣмъ уже выйдемъ на тотъ путь, который предстоить». Итакъ Онъ велѣлъ намъ взять другъ друга за руки и такимъ образомъ составить кругъ, а Самъ, будучи въ серединѣ (круга) сказалъ: «Аминь, послушайте Меня». Затѣмъ Онъ началъ пѣть гимнъ и говорить: «Слава Тебѣ, Отец!» Мы же, стоя вокругъ Него, отвѣчали Ему: «Аминь! Слава Тебѣ, Слово! Слава Тебѣ, благодать! Аминь. Слава Тебѣ, Духъ! Слава Тебѣ, Святыи! Слава славы Твоей! Аминь. Хвалимъ Тебя, Отецъ! Благодаримъ Тебя, Святъ, въ Которомъ нѣтъ тьмы! Аминь». Мы возносимъ благодареніе, а Онъ говоритъ: «Хочу быть спасеннымъ и спасти хочу. Аминь. Хочу быть освобожденнымъ и освободить хочу. Аминь. Хочу быть уязвленнымъ и уязвить хочу. Аминь. Пожрать хочу и хочу быть пожраннымъ. Аминь. Послушать хочу и хочу быть услышаннымъ. Аминь. Будучи Самъ весь разумомъ, хочу, чтобы Меня уразумѣли. Аминь. Омытымъ быть хочу и омытъ хочу. Аминь. Благодать руководить хоромъ, Я хочу играть на флейтѣ, прыгайте всѣ. Аминь. Плакать хочу, плачьте всѣ. Аминь».

Нѣсколько далѣе читаемъ: «Возлюбленные, Господь, воспѣвши это съ нами, вышелъ, а мы какъ будто заблудились, или какъ будто были полусонные, и всѣ разбѣжались въ разныя стороны. Я же, видя Его страданія, не вынесъ страданій Его, но убѣжалъ на Масличную гору, оплакивая случившееся. И послѣ того, какъ начали кричать: возьми! — Онъ былъ распятъ въ шестый часъ дня, и тѣма разлилась по всей землѣ. Потомъ Господь мой, ставъ въ срединѣ пещеры и освѣтивши меня, сказалъ: «Іоаннъ! Меня распинаетъ іерусалимская чернь, Меня пронзаютъ копьемъ и тростью, напаяютъ укусомъ и желчью. Тебѣ же говорю, и выслушай, что Я тебѣ говорю: Я допустилъ тебя взойти на эту гору, чтобы ты слышалъ то, чему долженъ научиться ученикъ отъ Учителя и человѣкъ отъ Бога». Сказавши это, Онъ показалъ мнѣ водруженный свѣтовидный крестъ, и около креста великую разнообразную толпу, которая въ крестѣ получала одинъ образъ и

одинъ видъ. Самого же Господа зрѣлъ я на крестѣ не имѣющимъ вида, но издающимъ только голосъ, и голосъ не такой, какой обыкновенно мы слышали, но какой-то пріятный и добрый и воистину Божій. Голосъ говорилъ мнѣ: «Іоаннъ! одно ты долженъ слышать отъ Меня, потому что Я считаю нужнымъ, чтобы ты изъ того, что имѣешь быть, услышалъ одно: это то, что крестъ свѣта Я называлъ для васъ иногда Словомъ, иногда умомъ, иногда Христомъ, иногда дверію, иногда путемъ, иногда хлѣбомъ, иногда воскресеніемъ, иногда Иисусомъ, иногда Отцомъ, иногда Духомъ, иногда жизнью, иногда истинною, иногда вѣрою, иногда благодатью».

«Святѣйшій патріархъ Тарасій сказалъ: «Окинемъ взоромъ все это сочиненіе,—оно противно Евангелію».

Святый соборъ сказалъ: «Да, владыка! Оно вочеловѣченіе называетъ мнимымъ»...

Константинь, святѣйшій епископъ Константины кипрской, сказалъ: «Это та книга, на которой основывался лжесоборъ».

Святѣйшій патріархъ Тарасій сказалъ: «Это достойно смѣха»...

Святый соборъ сказалъ: «Всякая ересь содержится въ этой книгѣ».

Святѣйшій патріархъ Тарасій сказалъ: «Э! на какихъ еретическихъ книгахъ основываютъ они свою ересь!»

Григорій, святѣйшій епископъ Неокесарійскій, сказалъ: «Эта книга достойна омерзѣнія и безчестія,—и изъ нея-то заимствовано свидѣтельство противъ иконъ въ сказаніи о Ликомедѣ»...

Святый соборъ сказалъ: «Да не будетъ! мы не принимаемъ ни того, что прежде сего прочитано, ни послѣднихъ словъ о Ликомедѣ».

Святѣйшій патріархъ Тарасій сказалъ: «Кто принимаетъ второе, то есть сказанное о Ликомедѣ, тотъ принимаетъ и первое, точно также, какъ тотъ лжесоборъ».

Святый соборъ сказалъ: «Анаѡема ему отъ первой буквы и до послѣдней»...

Іоаннъ, боголюбивѣйшій пресвитеръ, инокъ и представитель восточныхъ архіереевъ, сказалъ: «Если угодно этому святому и вселенскому собору, то пусть состоится рѣшеніе, чтобы болѣе уже никто не дѣлалъ списковъ съ этой мусной книги».

«Святый соборъ сказалъ: «Никто да не списываетъ ея! И кромѣ того, мы почитаемъ достойнымъ предать ея огню»...

IV. *Дѣянія Θомы*. Мы уже отмѣтили при разборѣ *Евангелія Θомы*, что этотъ апостолъ былъ окруженъ какимъ-то особымъ ореоломъ таинственности, и что онъ являлся центральной фигурой цѣлой литературы мистическихъ откровеній¹⁾. Какъ и слѣдовало ожидать, скудныя евангельскія данныя объ этомъ излюбленномъ героѣ гностическихъ традицій всячески дополнялись устными и письменными преданіями о его жизни и апостольской дѣятельности. Однако эти свѣдѣнія настолько сбивчивы и противорѣчивы, что личность ап. Θомы остается донынѣ невыясненной въ церковной традиціи. По однимъ даннымъ онъ претерпѣлъ мученическую смерть, а по другой традиціи, сохраненной Климентомъ Александрійскимъ²⁾, онъ не принадлежалъ къ числу апостоловъ, увѣнчавшихъ подвигъ благовѣстія мученичествомъ. По преданію, сохраненному Оригеномъ, онъ проповѣдывалъ среди Пароянъ (въ предѣлахъ нынѣшней Персіи), а старая традиція, вошедшая въ *Дѣянія* его, говоритъ о проповѣднической дѣятельности его въ Индіи, откуда мощи его были перенесены въ Эдессу въ III или IV в. Самое имя апостола подвергалось страннымъ толкованіямъ: въ нашемъ евангеліи Іоанна онъ упоминается какъ «Θома, глаголемый близнецъ»³⁾, но *Дѣянія* его называютъ его Іудой⁴⁾, а имя Θомы дается ему въ видѣ прозванія, (вѣроятно, отъ сирскаго слова *thama*, — *близнецъ*⁵⁾), потому что его считали близнецомъ Іисуса Христа (!), и передавали преданія о необычайномъ сходствѣ его съ Самимъ Господомъ! Это странное преданіе имѣло вѣроятно какое-нибудь символическое значеніе, ускользающее отъ насъ; оно содержалось и въ древнихъ гностическихъ *Дѣяніяхъ*, извѣстныхъ намъ лишь по позднѣйшимъ переработкамъ.

Въ первоначальной своей редакціи эти *Πράξεις* или *Περίοδοι Θωμᾶ* относятся едва-ли не ко II в.; они входили и въ сборникъ *Дѣяній*, извѣстный подъ именемъ Левкія. Елифаній, Августинъ и мн. др. церковные писатели свидѣтельствуютъ о

¹⁾ См. выше, стр. 446 sq.

²⁾ *Strom.* IV, 9.

³⁾ *Іоан.* XI, 16; XX, 24; XXI, 2. (Греч.: Θωμᾶς, ὁ λεγόμενος Δίδυμος).

⁴⁾ Къ нему относили текстъ *Іоан.* XIV, 22, гдѣ говорится объ Іудѣ-не-Искаріотѣкомъ.

⁵⁾ Евр. *tomim* — близнецы. См. Hennecke, *Neutest. Apokr., Thomasakten* (стр. 474).

широкомъ распространеніи ихъ среди гностиковъ, а также у манихеевъ, прикиллианистовъ и другихъ позднѣйшихъ отпрысковъ гностицизма. Съ теченіемъ времени эти *Дѣянія* были вытѣснены изъ употребленія; личность ап. Оомы не представляла для господствующей Церкви такого-же интереса, какъ для гностиковъ, и *Дѣянія* его не подвергались такимъ многократнымъ и старательнымъ переработкамъ въ церковномъ духѣ, какъ *Дѣянія* Петра, Павла или Іоанна, мѣсто которыхъ было заранѣе предуказано въ кругѣ излюбленнаго душеполезнаго чтенія для чадъ Церкви. Старыя *Дѣянія Оомы* сохранились поэтому въ менѣе искаженномъ видѣ, чѣмъ остальные только что названныя *Дѣянія*, но были распространены почти исключительно на Востокѣ, если не считать сокращенной передѣлки ихъ въ сборникѣ Авдіа, еще позднѣйшей краткой *Passio b. Thomae*, и другихъ не заслуживающихъ вниманія переработокъ ихъ на Западѣ, вплоть до исторіи ап. Оомы въ средневѣковой «Золотой легендѣ». На Востокѣ-же открыто не мало греческихъ и сирскихъ кодексовъ *Дѣяній Оомы*, повидимому не слишкомъ далеко уклонившихся отъ первобытнаго гностическаго текста. Въ сборникѣ «апокрифическихъ Дѣяній» Липсіуса-Боннета *Дѣянія Оомы* изданы на основаніи 21 фрагмента греческихъ и сирскихъ рукописныхъ кодексовъ¹⁾, но, къ сожалѣнію, ни одинъ изъ этихъ списковъ не можетъ быть отнесенъ ранѣе IX в., такъ что текстъ ихъ не могъ-бы внушать полнаго довѣрія, даже если бы въ содержаніи ихъ не проявлялись слѣды переработки болѣе древняго подлинника. Ученая критика склоняется къ мнѣнію, что этотъ древній подлинникъ былъ составленъ на сирскомъ языкѣ, и что греческій текстъ является переводнымъ. Если эта догадка вѣрна, то наши *Дѣянія Оомы* можно-бы отнести къ числу тѣхъ «апостольскихъ дѣяній», которыя, по свидѣтельству св. Ефрема Сирина, были составлены валентиніанцемъ Вардесаномъ и его учениками; во всякомъ случаѣ чудный символическій гимнъ, вставленный въ текстъ, можетъ быть приписанъ Вардесану или его школѣ: мы знаемъ, что Вардесанъ составлялъ мистическіе псалмы, а упомянутый гимнъ, воспѣвающий скитанія духа въ низшемъ мірѣ до возвращенія въ небесную отчизну, сохранился именно въ сирскихъ кодексахъ *Дѣяній*

¹⁾ *Acta apost. apocr.*, томъ II, ч. II.

Оомы¹⁾. Однако не исключается возможность и того, что подлинныя гностическія *Дьянія Оомы* были написаны сперва по гречески, и что при переводѣ ихъ на сирскій языкъ въ первоначальный текстъ былъ вставленъ вардесанитскій гимнъ.

Какъ бы то ни было, *Дьянія Оомы*, даже въ сохранившемся нѣсколько переработанномъ видѣ, представляютъ драгоценный памятникъ древне-христіанской литературы; кромѣ упомянутаго гимна, мы въ нихъ находимъ еще другой мистическій гимнъ, воспѣвающий Премудрость и таинственный бракъ ея съ Божествомъ, затѣмъ крайнѣ интересный образецъ евхаристической молитвы, описаніе обряда крещенія и высшаго посвященія черезъ помазаніе масломъ, обряда совершенія евхаристіи на хлѣбѣ и водѣ безъ примѣси вина, и другія подробности, переносящія насъ къ эпохѣ расцвѣта гностическаго христіанства. Гностическая тенденція древнихъ *Дьяній* сказывается и въ прославленіи аскетизма, въ проповѣди абсолютнаго воздержанія и презрѣнія къ плоти, являющейся сущію приписаннаго Оомѣ ученія.

Нельзя не отмѣтить интереснаго вступленія къ нашему тексту *Дьяній Оомы*, начинающагося съ распредѣленія всѣхъ странъ міра по жребію между двѣнадцатію апостолами для проповѣднической дѣятельности. На долю Оомы достается по жребію Индія, и смущенный апостолъ хочетъ отказаться отъ этой поѣздки, ссылаясь на свое слабое здоровье, на невозможность изгнаться съ обитателями Индіи и т. п.; даже видѣніе Господа, ободряющаго его на подвигъ, не можетъ развеять его сомнѣній и боязни. На другой день появляется купецъ, прибывшій изъ Индіи съ порученіемъ царя Гундафора приобрести раба, искуснаго плотника, пригоднаго для работъ при предполагаемой постройкѣ дворца. Самъ Господь является купцу въ Своемъ человѣческомъ обликѣ и предлагаетъ продать ему нужнаго раба; сговорившись въ цѣнѣ, они пишутъ купчую такого содержанія:

«Я, Іисусъ, сынъ плотника Іосифа, заявляю, что продалъ Аббану, купцу индійскаго царя Гундафора, Своего раба Іуду (Оому)»...

Оома не противится болѣе велѣнію Господню, и покорно слѣдуетъ за новымъ хозяиномъ въ Индію. По пути прибываютъ они въ городъ, гдѣ торжественно справляется свадьба царской

¹⁾ О гимнахъ Вардесана см. выше, стр. 336.

дочери; Оома попадаетъ на свадебное пиршество и здѣсь воспѣваетъ гимнъ Премудрости и мистическому сочетанію ея съ Божественнымъ Свѣтомъ. Его рѣчи производятъ сильное впечатлѣніе на жениха и невѣсту, и они даютъ обѣтъ цѣломудрія. Далѣе слѣдуютъ разные эпизоды изъ странствій апостола по Индіи и рассказы о чудесахъ его. Проповѣдью безбрачія онъ увлекаетъ многихъ, подъ вліяніемъ его расторгаются супружескія узы, но наконецъ одинъ могущественный принцъ, жена котораго стала ученицей Оомы, озлобляется на апостола и навлекаетъ на него царскій гнѣвъ. Оома вверженъ въ темницу и здѣсь воспѣваетъ великолѣпный мистическій гимнъ о скитаніяхъ духа въ мірѣ матеріи; духъ изображается прекраснымъ отрокомъ царскаго рода, посланнымъ въ дальнія странствія въ поиски за драгоценною жемчужиною (премудростью, *тосисомъ*), причемъ всѣ подробности снаряженія въ путь, всѣ географическія указанія на странствія отрока и пр. имѣютъ символическое значеніе и воспроизводятъ прохожденіе черезъ искусы постепеннаго посвященія. Въ далекой странѣ, куда прибываетъ отрокъ (т. е. въ низшемъ мірѣ матеріи), его сперва засасываетъ чуждая среда: онъ погрязаетъ въ омутѣ страстей, но помощь свыше (изображенная въ видѣ письма отца, увѣщающаго его въ мистическихъ выраженіяхъ вернуться на родину) спасаетъ отрока, и онъ съ радостью возвращается въ свѣтлый дворецъ отца своего, захвативъ добытую драгоценную жемчужину и покинувъ въ чуждой области (матеріи) ненавистное ему темное и грязное одѣяніе, т. е. тѣлесную оболочку.

Послѣ гимна слѣдуетъ описаніе еще нѣкоторыхъ чудесъ Оомы, обращенія имъ въ христіанство сына самого царя и жены его, и, наконецъ, мученической кончины апостола, пронзеннаго копьями четырехъ воиновъ, по царскому повелѣнію.

V. *Дѣянїя Андрея* (Πράξεις или *Періοδοι* Ἀνδρέου). Вокругъ личности Первозванного апостола, брата Симона Петра, также сложились циклъ преданій, восходящихъ къ древнѣйшимъ временамъ христіанства и воплотившихся въ *Дѣянїяхъ*, носившихъ имя ап. Андрея.

Эти *Дѣянїя* несомнѣнно гностическаго происхожденія, но древнїй текстъ ихъ, къ сожалѣнію, утерянъ безслѣдно. Какія-то *Дѣянїя Андрея* были въ сборникѣ Левкія, но мы, конечно, не

можемъ опредѣлять, насколько эти *Дѣянія* являлись самостоятельнымъ трудомъ Левкія или были переработкой другихъ письменныхъ традицій объ апостолѣ Андрѣ. Древнія *Дѣянія Андрея* почти всегда упоминаются рядомъ съ *Дѣяніями Іоанна* и отличались, повидимому, такою-же мистическою тенденціею; они также пользовались особеннымъ уваженіемъ у гностиковъ-аскетовъ (энкратитовъ и др.), и позже у манихеевъ и прискиллианнистовъ. Въ этихъ *Дѣяніяхъ* апостолъ Андрей выставленъ сторонникомъ строгаго воздержанія и безбрачія, въ противоположность своему женатому брату, апостолу Петру. Изъ этихъ-же *Дѣяній* заимствованы свѣдѣнія, повторяемыя уже Евсевіемъ ¹⁾, о проповѣднической дѣятельности ап. Андрея среди Скиновъ, на сѣверномъ побережьи Чернаго моря.

Къ сожалѣнію, какъ уже указано, эти древнія *Дѣянія Андрея* исчезли, и до насъ дошло лишь нѣсколько позднѣйшихъ переработокъ ихъ, соединенныхъ съ традиціями о другихъ апостолахъ, какъ напримѣръ *Дѣянія Андрея и Матѳея*, *Дѣянія Петра и Андрея* ²⁾; эти искаженные передѣлки древняго текста пользовались успѣхомъ у средневѣковыхъ читателей, несмотря на ихъ грубую наивность. Въ *Дѣяніяхъ Андрея и Матѳея* дѣятельность апостоловъ переносится въ страну людоедовъ, столицей которыхъ оказывается Синопъ (1). Другія преданія объ апостолѣ Андрѣ изображаютъ его благовѣствующимъ по всему Черноморскому побережью, не только сѣверному, но и южному; при этомъ повѣтствуется о чудесахъ, совершенныхъ имъ въ Никеѣ, Никомидіи и другихъ малоазійскихъ городахъ, въ Иллиріи и Фракіи, и, наконецъ, въ Элладѣ, гдѣ апостолъ завершаетъ поцвигъ благовѣстія мученической кончиной въ ахейскомъ городѣ Патрасѣ. Эти преданія являются вѣроятно отголосками древнихъ традицій, входившихъ въ первобытныя *Дѣянія Андрея*; мнѣніе о томъ, что апостолъ претерпѣлъ мученическую смерть на крестѣ именно въ Патрасѣ, прочно утвердилось въ христіанской памяти и вошло во всѣ житія ап. Андрея. Сказанія о кончинѣ апостола съ теченіемъ времени были выдѣлены изъ древнихъ *Дѣяній* его и сохранились не только въ позднѣйшихъ переработкахъ этихъ *Дѣяній*,

¹⁾ *Hist. Eccl.* III, 1.

²⁾ Эти «Дѣянія Петра и Андрея» пользовались извѣстностью и въ древней Руси; славянскій текстъ ихъ изданъ Тихомировымъ въ «Памятникахъ отроченной литературы».

но и въ формѣ самостоятельнаго повѣствованія; такъ, до насъ дошло отдѣльное «посланіе пресвитеровъ и діаконівъ Ахейской Церкви о кончинѣ св. апостола Андрея».

Всѣ эти фрагменты древнихъ *Дѣяній Андрея* (Passio Andreae, два греч. кодекса Μαρτύριον τοῦ Ἀνδρέου, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae и др. отрывочные тексты) собраны въ изданіи апостольскихъ дѣяній Липсіуса-Боннета¹⁾, но ни одинъ изъ этихъ кодексовъ нельзя отнести ранѣе VIII в., и въ нихъ трудно прослѣдить остатки подлинныхъ гностическихъ *Дѣяній* II в. Изъ древняго подлинника, несомнѣнно, заимствовано обращеніе ап. Андрея передъ мученичествомъ своимъ къ орудію казни,—кресту; это обращеніе сохранено въ разныхъ вариантахъ и содержитъ явные признаки гностическихъ идей, хотя смыслъ его былъ утерянъ для составителей позднѣйшихъ *Дѣяній*:

«Привѣтъ тебѣ, крестъ; нынѣ и ты со мною радуешься. ...Ибо я знаю твою тайну, тайну воздвиженія твоего. Ты укрѣпленъ въ мірѣ для укрѣпленія стоящихъ. Ты простираешься до неба, и вѣщаешь о Высшемъ Словѣ. Ты распростерся вправо и влѣво, и изгоняешь темныя силы, и собираешь разсыянное. Въ землѣ укрѣпленъ ты, и соединяешь земное съ небеснымъ... О крестъ, въ землѣ посаженный и приносящій плоды въ небесахъ!...» и т. д.

Это привѣтствіе кресту въ основныхъ чертахъ своихъ родственно объясненію «тайны креста» въ знакомомъ намъ отрывкѣ *Дѣяній Иоанна*, и гностическая тенденція здѣсь сквозитъ даже подъ позднѣйшей обработкой въ безвредномъ чистоцерковномъ духѣ. Рѣчь апостола, обращенная къ кресту, занимала вѣроятно видное мѣсто въ древнихъ *Дѣяніяхъ*, такъ какъ ни одинъ изъ позднѣйшихъ составителей «дѣяній Андрея» не счелъ возможнымъ оставить ее безъ вниманія, и она вставлялась, въ сокращенномъ и искаженномъ видѣ, во всѣ сказанія о кончинѣ ап. Андрея. Замѣтимъ кстаті, что въ этихъ болѣе или менѣе старинныхъ сказаніяхъ мы не находимъ указаній на то, чтобы апостолъ былъ распятъ на крестѣ особой формы; трудно сказать, откуда появилась эта подробность и когда она вошла въ церковныя традиціи о смерти апостола Андрея. Въ упомянутыхъ старыхъ сказаніяхъ содержится лишь та подробность, что апостолъ не пригвожденъ къ кресту, а привязанъ къ нему веревками, «дабы смерть была болѣе длитель-

¹⁾ Acta apostolorum apocrypha, томъ II, ч. I.

ной и мучительной»: апостолъ остается три дня на крестѣ, не переставая поучать столпившійся вокругъ него народъ; на третій день толпа хочетъ освободить мученика, но св. Андрей молить Господа избавить его отъ такого спасенія и возвращенія въ міръ, и предаеть духъ свой на крестѣ.

Эти подробности содержатся и въ упомянутыхъ выше фрагментахъ древнихъ сказаній о кончинѣ апостола Андрея, и въ книгѣ Авдія и другихъ позднѣйшихъ передѣлкахъ. Въ общемъ-же, эти передѣлки настолько далеки отъ утерянныхъ древнихъ *Дѣяній Андрея*, что здѣсь не стоить надъ ними задерживаться.

VI. *Дѣянія Филиппа*. Мы знаемъ, что Апостолъ Филиппъ былъ излюбленнымъ героемъ гностическихъ традицій, и что извѣстное подъ его именемъ евангеліе пользовалось особымъ уваженіемъ въ гностическихъ кругахъ. Были извѣстны и *Дѣянія* его, также гностическаго происхожденія. Къ сожалѣнію, древній подлинникъ этихъ *Дѣяній* безслѣдно исчезъ, и до насъ дошли только позднѣйшія передѣлки ихъ, настолько искаженные, что мы надъ ними останавливаться не будемъ. Даже заимствованныя оттуда свѣдѣнія о жизни и дѣятельности ап. Филиппа, легшія въ основу позднѣйшихъ «житій» его, не заслуживаютъ вниманія, такъ какъ въ нихъ замѣтно смѣшеніе личности ап. Филиппа съ Филиппомъ-діакономъ, уже отмѣченное нами выше ¹⁾; это смѣшеніе наблюдается и въ жизнеописаніи ап. Филиппа въ книгѣ Авдія.

Остальные извѣстныя намъ «Дѣянія» апостоловъ, какъ напримѣръ *Дѣянія Матѳея*, *Дѣянія Варѳоломея*, *Дѣянія Варнавы* и др.—также являются позднѣйшими переработками утерянныхъ древнихъ текстовъ, и не заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Мы здѣсь можемъ закончить обзоръ «апокрифической» литературы, сохранившей намъ отголоски древнихъ преданій о

¹⁾ См. стр. 445.

Личности Иисуса Христа и Его ближайшихъ учениковъ¹⁾. Рассмотрѣніе остальной части этой апокрифической литературы не входитъ въ нашу задачу, и мы должны оставить безъ вниманія многочисленные апокалипсисы, «откровенія» и другіе памятники древне-христіанской письменности, содержавшіе мистическія грѣзы и пророчества о будущемъ посмертномъ существованіи. Намъ уже приходилось упоминать объ *Апокалипсисѣ Петра*, въ которомъ излагались тайны загробнаго міра, открываемыя Петру Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ на вершинѣ горы (Елеонской?); этотъ апокалипсисъ даже входилъ въ составъ каноническихъ книгъ, примѣрно до III в. Въ близкомъ родствѣ съ этимъ *Апокалипсисомъ Петра* была книга *От-*

¹⁾ Отмѣтимъ здѣсь главнѣйшія изданія апокрифовъ, начавшіяся уже съ XVI в. Въ началѣ XVI в. появились нѣкоторые апостольскія *Дѣянія* въ изданіяхъ Лефеврѣ д'Этаппа (Jac. Faber Stapulensis) и Фр. Наузеа (Nausea); въ 1552 г. Осод. Бухманъ (Bibliander) издаетъ *Протосаггеліе Іакова*, въ 1564 г. появляется сборникъ апокрифовъ въ изданіи Мих. Неймана (Neander); сборникъ такого-же рода изданъ въ 1698 г. въ Оксфордѣ ученымъ Грабе. Въ 1703 г. появляется трудъ знаменитаго гамбургскаго профессора Фабриціуса, — политѣйшее до того времени изданіе апокрифическихъ евангелій и дѣяній, подъ заглавіемъ *Codex apocryphus Novi Testamenti*; это изданіе донынѣ не лишено цѣнности, и всѣ дальнѣйшія изданія находятся въ прямой преемственной связи съ нимъ. Заслуживаетъ вниманія переводъ нѣкоторыхъ апокрифовъ, изданный въ 1726 г. Іереміемъ Джонсомъ (Jer. Jones). Съ наступленіемъ XIX в. изученіе апокрифической литературы быстро шагнуло впередъ. Ученый К. Тило (Thilo) издалъ въ 1832 г. сборникъ апокрифическихъ евангелій, и кромѣ того выпустилъ первыя серьезныя изслѣдованія нѣкоторыхъ апостольскихъ дѣяній. Знаменитый Тишендорфъ, обезсмертившій свое имя открытіемъ Синайскаго кодекса Библии и цѣлыхъ рядомъ капитальныхъ трудовъ по исторіи канона, издалъ въ 1851 г. сборникъ Дѣяній, а въ слѣдующемъ 1852 г. сборникъ апокр. евангелій, являющійся донынѣ лучшимъ. Въ изданіи Migne'a появился въ 1856—1858 гг. громадный сборникъ (въ формѣ словаря) всѣхъ извѣстныхъ до того времени ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ апокрифовъ въ французскомъ переводѣ, но переводы эти не отличаются особенной точностью и лишаютъ поэтому все изданіе научнаго интереса. Съ послѣдней четверти XIX в. изученіе и обнародованіе памятниковъ древне-христіанской литературы приняло такіе размѣры, что нѣтъ возможности перечислить изданія вновь просмотрѣнныхъ и новооткрытыхъ фрагментовъ евангелій и дѣяній. Съ 1891 г. началось изданіе дѣяній апостольскихъ знаменитаго Липсціяса († 1892 г.), законченное въ 1903 г. его сотрудникомъ Вонистомъ (Maxim. Vopst); на этотъ сборникъ *Acta apostolorum apocrypha* мы уже неоднократно ссылались. Нынѣ стоитъ на очереди изданіе апокрифическихъ евангелій, ожидающій новоя разработкѣ согласно послѣднимъ даннымъ научной критики.

Отмѣтимъ еще изданный въ 1884 г. Гильгенфельдомъ сборникъ подъ заглавіемъ *Novum Testamentum extra canonem receptum*, содержащій книги или фрагменты книгъ, входившихъ нѣкогда въ составъ канона (евангелія Евреевъ, Египтянъ, Петра, дѣянія Петра, Павла, книга «Пастырь» Ерма, нѣкоторые посланія и апокалипсисы, т. наз. *Didache*, т. е. «ученіе» апостоловъ, и др.).

кровеній или *Вознесения Павла* (Ἀναζατικὸν Παύλου), бывшая, какъ мы видѣли, въ употребленіи среди гностиковъ-каинитовъ; несмотря на осужденіе ихъ церковнымъ авторитетомъ, эти «Откровенія» Павла пользовались большимъ распространеніемъ, и кодексы ихъ сохранились на разныхъ языкахъ: греческомъ, латинскомъ, сирскомъ, коптскомъ, славянскомъ: въ древней Руси были весьма извѣстны «Видѣнія апостола Павла», являвшіяся переработкой этого древняго памятника христіанской эсхатологіи. Особое мѣсто въ апокалипсической литературѣ первобытнаго христіанства принадлежало книгѣ «Пастырь» (Ποιμήν), написанной въ срединѣ II в. Ермамъ, братомъ римскаго епископа Пія I (140—155). «Пастырь» прочно утвердился въ новозавѣтномъ канонѣ, и только съ III в. начались споры о его боговдохновенности, но и послѣ этого не послѣдовало категорическаго осужденія его, и онъ постоянно цитировался всѣми Отцами Церкви, то какъ св. Писаніе, то какъ «полезная книга»; въ числѣ прочихъ Antilegomena эта книга долго включалась въ библейскій канонъ (такъ, въ Синайскомъ кодексѣ Библии она помѣщена въ концѣ Нового Завѣта, послѣ Апокалипсиса св. Іоанна и посланія Варнавы). «Пастырь» распадается на три части: Видѣнія (Visiones), Заповѣди (Mandata), Подобія (Similitudines), но содержаніе всѣхъ трехъ частей заключается въ бесѣдахъ Ерма съ ангеломъ, являющимся въ видѣ пастыря (отсюда и заглавіе книги); въ этихъ бесѣдахъ ангелъ открываетъ Ерму тайны міра и Церкви, показываетъ ему въ видѣніи символическую постройку башни,—Церкви, и преподаетъ ему заповѣди непорочной жизни. Книга «Пастырь» имѣетъ много общаго съ еврейскимъ апокрифомъ, извѣстнымъ подъ заглавіемъ *Книги Еноха* и пользовавшимся большимъ успѣхомъ среди христіанъ; вообще христіанская апокалипсическая литература находилась подъ сильнымъ вліяніемъ т. называемыхъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, и разсмотрѣніе ея возможно лишь попутно съ изученіемъ послѣднихъ въ ихъ наиболѣе характерныхъ образцахъ (Книга Еноха, Книга Юбилеевъ или *Малое Бытіе*, Апокалипсисъ Адама, Вознесеніе Исаи, книга 12 патріарховъ ¹⁾, и мн. др.).

¹⁾ Этотъ *Завѣтъ 12 Патріарховъ* настолько непонятенъ христіанскими интерполяціями, въ видѣ точныхъ предсказаній о пришествіи Спасителя и пр., что новѣйшая критика даже склонна признать всю книгу литературнымъ подлогомъ христіанскаго происхожденія.

Повторяемъ, что обзоръ этой интересной литературы совершенно не вмѣщается въ предѣлы настоящаго очерка, и мы оставимъ здѣсь ее безъ вниманія, равно какъ «сивиллическія книги», являвшіяся приспособленіемъ древнихъ языческихъ пророчествъ, приписанныхъ «сивилламъ», къ христіанскимъ чаяніямъ будущаго вѣка¹⁾. Древняя апокалипсическая литература не имѣетъ, впрочемъ, прямого отношенія къ исторіи гностическихъ идей, и мы вправѣ не останавливаться надъ ней, а равно и надъ цикломъ «ученій» или «постановленій» апостольскихъ, т. е. изложеній разныхъ правилъ, приписанныхъ апостоламъ, и касавшихся преимущественно вопросовъ церковнаго благочинія. Не подлежитъ здѣсь разсмотрѣнію и особая литература апостольскихъ посланій; о посланіяхъ, приписанныхъ ап. Павлу (къ Лаодикійцамъ, къ Александрійцамъ, III посл. къ Коринѳянамъ) мы уже упоминали, остальные-же, какъ напримѣръ посланіе Варнавы, оба посланія Климента Римскаго и др., занимаютъ подобающее мѣсто въ исторіи древне-христіанской письменности, но въ нашемъ обзорѣ памятниковъ гностическаго міросозерцанія ихъ можно оставить въ сторонѣ, и упомянуть о нихъ пришлось только потому, что они нѣкогда входили въ составъ канона, до окончательнаго пересмотра его, завершившагося изгнаніемъ изъ него всѣхъ перечисленныхъ нами гностическихъ книгъ.

Эта эволюція канона имѣла такое значеніе въ исторіи выясненія отношенія Церкви къ гностицизму, что мы должны закончить нашъ обзоръ гностической литературы бѣглымъ разсмотрѣніемъ свѣдѣній о канонѣ въ эпоху расцвѣта гностическихъ выше идей.

Мы уже видѣли выше²⁾, что самое слово *καὶνόν*, въ смыслѣ собранія священныхъ документовъ христіанства, вошло въ употребленіе не ранѣе IV в.; приблизительно къ тому-же времени

¹⁾ Христіанскіе интерполяторы влагали въ уста Сивиллъ мессіаническія пророчества, и предсказанія въ христіанскомъ духѣ о кончинѣ міра и Страшномъ Судѣ. Последнее обстоятельство послужило поводомъ къ указанію на «сивиллическое» свидѣтельство въ средневѣковомъ пѣснопѣніи о страшномъ днѣ судномъ, вошедшемъ въ богослужебный обиходъ римско-католической Церкви:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla,
Teste David cum sybilla...

²⁾ См. стр. 151—152.

относится и обозначеніе этого сборника священныхъ книгъ особымъ названіемъ *Библии*, т. е. *книги* по преимуществу, превыше всѣхъ книгъ. Но уже съ конца II в. намѣчается списокъ книгъ, содержащихъ основные догматы христіанскаго ученія, и начинается выдѣленіе ихъ изъ огромнаго количества памятниковъ древне-христіанской литературы. Мы знаемъ, что борьба противъ гностицизма выразилась особенно ярко въ этомъ стремленіи установить значеніе книгъ, признанныхъ неоспоримыми документами церковно-догматическаго ученія, и подчеркнуть недоверіе Церкви къ тѣмъ книгамъ, на авторитетъ которыхъ ссылались гностики для подкрѣпленія своихъ традицій объ особыхъ таинственныхъ откровеніяхъ Христа, предназначенныхъ только для посвященныхъ: эти сокровенныя книги обозначались названіемъ *libri secreti* (въ противоположность книгамъ общедоступнымъ для вѣрующихъ, *libri publici, vulgati*), и съ теченіемъ времени это понятіе о тайной книгѣ соединилось съ представленіемъ о вредномъ или подложномъ документѣ, а отрицательное отношеніе Церкви распространилось на всю литературу, оставшуюся внѣ канона и получившую названіе апокрифической (отъ слова *ᾠποκρυφος*, — тайный), хотя часть этой литературы не содержала таинственныхъ откровеній и не заявляла притязаній на особенную авторитетность въ догматическихъ вопросахъ¹⁾. Эти воззрѣнія Церкви опредѣлились, конечно, далеко не сразу, и поэтому въ церковномъ обиходѣ, какъ мы уже видѣли, долго могли держаться книги, не содержащія явно-еретическихъ мнѣній и традицій; списокъ вредныхъ книгъ увеличивался по мѣрѣ постепеннаго выясненія церковной догматики, и одновременно сокращался списокъ книгъ, признанныхъ боговдохновенными, полезными или просто безвредными. При этомъ, какъ мы уже указывали, богослужebное употребленіе той или иной книги находилось въ зависимости отъ мѣстной церковной традиціи, и въ нѣкоторыхъ церковныхъ общинахъ могли пользоваться уваженіемъ книги, уже отвергнутыя другою Церковью. Эти традиціи служили впрочемъ главнымъ основаніемъ къ включенію извѣстной книги въ общій церковный канонъ, и изъ него никогда не могли отпасть книги, *повсемѣстно* признанныя священными, какъ напримѣръ посланія ап. Павла и наши синоптическія евангелія, авторитетъ

¹⁾ См. выше, стр. 155.

конхъ никогда не оспаривался послѣ Маркіона. Даже Оригенъ, положившій начало критическому изслѣдованію священныхъ книгъ христіанства, настаивалъ на необходимости подчиненія общепринятой традиціи, и въ этомъ смыслѣ цитировалъ библейское изреченіе: «Не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, яже положиша отцы твои»¹⁾. Это воззрѣніе отразилось и на отношеніи христіанства къ Ветхому Завѣту, воспринятому въ церковный канонъ именно потому, что священные книги еврейства издавна входили въ кругъ чтенія первобытнаго христіанства.

Мы уже знаемъ, что Ветхій Завѣтъ проникъ въ христіанское сознаніе подъ покровомъ символическихъ толкованій, опозитизировавшихъ древнюю мечту еврейства о Мессіи и припѣнившихъ ее къ христологіи новой міровой религіи. Дивная и вѣчно-юная лирика Псалтири давно уже стала лучшей выразительницей христіанскаго вдохновенія. Книги старыхъ пророковъ Израиля, съ ихъ сильными и часто прекрасными описаніями мессіаническихъ грѣзъ, заняли почетное мѣсто среди излюбленныхъ книгъ христіанства; болѣе того,—христіанское мышленіе усвоило себѣ представленіе объ этихъ пророчествахъ, какъ о законченномъ циклѣ откровеній, не подлежащемъ расширенію, и въ этомъ смыслѣ толковалось слово Христова: «законъ и пророки до Іоанна»²⁾. Этимъ аргументомъ пользовались уже во II в. для отрицанія монтанистскихъ пророчествъ, на этомъ-же основаніи была исключена изъ канона уважаемая книга «Пастырь» Ерма,—наконецъ, борьба противъ всей апокалиптической литературы также сосредоточивалась вокругъ вопроса о возможности допущенія въ канонъ новыхъ пророческихъ книгъ, и отрицательное рѣшеніе этого вопроса едва не повлекло за собой исключенія изъ канона Апокалипсиса св. Іоанна, удержавшагося лишь благодаря прочности создавшейся вокругъ него уже съ I в. традиціи.

Это уваженіе къ традиціи способствовало воспріятію въ церковный канонъ всего Ветхаго Завѣта въ совокупности, причемъ Пятикнижіе Моисеево заняло въ немъ почетное мѣсто, соотвѣтственно значенію его въ религіозныхъ традиціяхъ еврейства. Тѣ книги, которыя и въ еврейскомъ Завѣтѣ не являлись облеченными полнотою священнаго авторитета, оказались въ

¹⁾ *Примчи Сол.* XXII, 28. Cf. *Orig. Prol. in Cant.* и *Ep. ad Afric.* 4.

²⁾ *Лук.* XVI, 16. *Матт.* XI, 13.

такомъ-же неопредѣленномъ положеніи и въ христіанской Библии; таковы напримѣръ книги *Премудрости Соломона*, *Сираха*, *Товита*, 3 и 4 *Ездры* и др., боговдохновенность которыхъ оспаривалась не только христіанами, но и евреями. Отношеніе Церкви къ этимъ книгамъ осталось не вполне выясненнымъ донынѣ; въ римско-католическомъ библейскомъ канонѣ онѣ называются *deuterocanonica* (въ отличіе отъ *protocanonica*, — т. е. неоспоримо-авторитетныхъ)¹⁾, Восточная-же Церковь не вынесла опредѣленнаго рѣшенія по вопросу объ этихъ книгахъ, но сохранила для нихъ мѣсто въ Библии, согласно вѣковой христіанской традиціи; въ греческой и славянской Библии помѣщаются иногда и 151-й псаломъ, и III и IV книги Маккавейскія, исключенныя изъ западныхъ кодексовъ. Всѣ эти книги, не входящія въ составъ еврейскаго канона, были усвоены христіанствомъ потому, что онѣ находились въ александрійскомъ греческомъ кодексѣ Библии, извѣстномъ подъ названіемъ перевода LXX толковниковъ²⁾, и содержащемъ всѣ книги, когда-либо включенныя въ еврейскій Ветхій Заветъ или добавленныя къ нему.

Мы уже знаемъ, что этотъ греческій библейскій кодексъ LXX былъ предметомъ споровъ христіанъ съ евреями въ эпоху приспособленія Ветхаго Завета къ христіанскому религіозному символизму; евреи подозрѣвали христіанъ въ искаженія смысла и въ интерполяціяхъ, но сами подвергались обвиненію въ поврежденіи текста для удаленія непріятныхъ имъ мѣстъ. Мы видѣли, что Оригенъ для устраненія этихъ недоразумѣній занимался сличеніемъ текста LXX съ другими позднѣйшими греческими переводами Библии. Но кодексъ LXX все-же остался священной книгою христіанства, и въ церковной догматикѣ утвердилось мнѣніе о его боговдохновенности, отрицаніе которой было признано ересью. Съ этого греческаго текста LXX былъ сдѣланъ древній латинскій переводъ Библии, извѣстный подъ названіемъ *Itala*, и замѣненный съ V в. переводомъ Іеронима, получившимъ названіе *Vulgata*. Въ обиходѣ римско-католической Церкви сохраняется донынѣ Псалтырь по древнему тексту *Itala*, всѣ-же остальные библейскія книги имѣются въ употре-

¹⁾ Въ Новомъ Заветѣ католическая Церковь отнесла къ разряду *deuterocanonica* *Апокалипсисъ* и посланія *Іакова*, *II Петра*, *II* и *III Иоанна*, *Іуды*, и къ *Евреямъ*.

²⁾ См. выше, стр. 13.

бленіи только по тексту Іеронимовой Вульгаты, пользовавшейся со времени своего появленія такимъ уваженіемъ въ Западной Церкви, что Тридентскій соборъ въ 1546 г. постановилъ считать и этотъ переводъ боговдохновеннымъ. Съ Александрійскаго греческаго текста LXX сдѣланы остальные переводы Библии: во II—III в. коптскій, въ IV в. готскій (епископа Ульфила), въ V в. армянскій, въ VI—VII в. грузинскій, въ VII сирскій (*Syrohexaplaris*)¹⁾, въ IX в. славянскій кирилло-меѳодіевскій.

Остается добавить, что рукописныхъ кодексовъ Библии дошло до насъ около 2000, большею частью неполныхъ; изъ нихъ около 100 кодексовъ Новаго Завѣта относятся къ первымъ десяти вѣкамъ. Старѣйшій изъ библейскихъ кодексовъ,—Ватиканскій,—относится къ IV в. и сильно поврежденъ (изъ новозавѣтныхъ книгъ въ немъ отсутствуютъ посланія къ Тимоѳею, Титу и Филимону, и Апокалипсисъ); онъ считался древнѣйшимъ до открытія Тишендорфомъ въ 1860 г. Синайскаго кодекса, также IV в. Codex Sinaiticus содержитъ Новый Завѣтъ почти полностью и съ добавленіемъ посланія Варнавы и «Пастыря» Ерма.

Если перейти теперь собственно къ новозавѣтному канону, то на первенствующемъ мѣстѣ найдемъ, конечно, наши четыре евангелія, съ ихъ неоспоримымъ и общепризнаннымъ издревле священнымъ авторитетомъ. Хотя рядомъ съ ними могли стоять, какъ мы видѣли, нѣкоторыя другія древнія евангелія, значеніе нашихъ четырехъ евангелій никогда не подвергалось сомнѣнію, и его не могли поколебать усилія научной критики найти слѣды интерполяцій въ нѣкоторыхъ текстахъ (въ особенности въ послѣднихъ главахъ свв. Марка и Іоанна). Маркіонъ во II в. возбуждалъ вопросъ о догматическомъ авторитетѣ евангелій (мы знаемъ, что онъ признавалъ неопровержимымъ документъ христіанскаго ученія только повѣствованіе Луки, и то съ большими урѣзками), но критика его не касалась значенія остальныхъ евангелій, какъ древнѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности. Евангеліе Іоанна отвергалось т. наз. «алогамъ», но только какъ опора ученія о Логосѣ. Церковная-же традиція издавна окружала всѣ четыре нашихъ евангелія благо-

¹⁾ На сирскомъ языкѣ существовалъ съ II в. другой болѣе древній переводъ, сдѣланный съ еврейскаго подлинника, и извѣстный подъ названіемъ Peshito.

говѣйнымъ почитаніемъ и ревниво оберегала ихъ авторитетъ, настолько твердо, впрочемъ, установленный, что даже полуеретикъ Татіанъ въ основу своего составнаго евангельскаго текста принялъ только данныя четырехъ каноническихъ евангелій, отчего этотъ сводный текстъ получилъ названіе *четвероевангелія*. Достоинство вниманія, что, несмотря на неоднократныя указанія на несогласія и даже противорѣчія повѣствованій четырехъ евангелистовъ, Церковь признала однако нужнымъ сохранить въ неприкосновенности древніе тексты ихъ Евангелій и отказалась отъ заманчивой мысли слить ихъ воедино съ устраненіемъ всякихъ противорѣчій: здѣсь ярко выступаютъ заслуги Церкви въ дѣлѣ поддержанія старыхъ, уважаемыхъ традицій, поступиться которыми не считалось возможнымъ даже въ интересахъ церковной экзегетики.

Эта древняя традиція объ исконномъ и общепризнанномъ авторитетѣ четырехъ евангелій въпослѣдствіе привела къ убѣжденію, что каноническихъ евангелій *должно* было быть именно четыре, причемъ это мнѣніе подкрѣплялось любопытными мистическими соображеніями и символами. Уже у Иринея¹⁾ встрѣчается унодобленіе четырехъ евангелистовъ четырехликому херувимскому образу²⁾, и чѣмъ дальше, тѣмъ шире развивалась эта символика. Въ книгѣ *Expositio IV evangeliorum* (приписанной Иерониму) образами четырехъ евангелистовъ называются: четыре стихіи (земля, вода, огонь, воздухъ),³⁾ четыре рѣки, протекавшія въ земномъ раю, четыре главныхъ добродѣтели и т. д., вплоть до четырехъ угловъ Ноева ковчега! тутъ-же находимъ и сравненіе съ четырехъзрачнымъ видѣніемъ Іезекіиля и Боговидца въ Апокалипсисѣ, и этотъ послѣдній символъ настолько прочно былъ усвоенъ христіанскимъ сознаніемъ, что подъ его вліяніемъ христіанская иконографія обогатилась общеизвѣстными аллегорическими атрибутами четырехъ евангелистовъ: ангела для Маттея, льва для Марка, тельца для Луки, орла для Іоанна. Вся эта символика свидѣтельствуетъ о весьма

¹⁾ *Adv. haer.* III, XI, 3.

²⁾ *Іезек.* I, 10. *Апокал.* IV, 7.

³⁾ *...Quia totus mundus ex quatuor elementis est,—coelo, terra, igne, aqua. Per coelum Iohannes ostenditur, quia sicut coelum omnia superat, ita et Iohannes, qui dixit: In principio erat Verbum. Per Matthaeum terra, qui dixit: Liber generationis Iesu Christi. Per Lucam ignis, qui dixit: Nonne cor jam ardens erat in nobis? Per Marcum aqua, qui dixit: Vox clamantis in deserto... (?)... etc.*

интересныхъ попыткахъ придать догматическую цѣнность традиціямъ, неразрывно связаннымъ съ историческими преданіями христіанства. Во всякомъ случаѣ, уже въ глубочайшей христіанской древности были извѣстны сборники, содержащіе наши четыре каноническихкія евангелія; только порядокъ размѣщенія ихъ былъ не сразу установленъ: въ нѣкоторыхъ древнихъ спискахъ вслѣдъ за Маттеемъ и Маркомъ слѣдуетъ Іоаннъ, а Лука на послѣднемъ мѣстѣ, въ другихъ—Лука помѣщенъ за Маттеемъ, затѣмъ слѣдуютъ Маркъ и Іоаннъ. Принятый нынѣ порядокъ,—Маттея, Маркъ, Лука и Іоаннъ,—встрѣчается со II в. и постепенно упрочился повсюду.

Сборники посланій ап. Павла были извѣстны, быть можетъ, даже до составленія евангельскихъ сборниковъ; часть этихъ посланій (напр. п. къ Римлянамъ, I къ Коринѳянамъ, къ Галатамъ) явились какъ-бы ядромъ новозавѣтнаго канона, и авторитетъ ихъ никогда не оспаривался. Спорными считались иногда посланіе къ Коллоссямъ, II Коринѳянамъ, II Солуніянамъ; посланіе къ Ефесеямъ многими отождествлялось съ п. къ Лаодикійцамъ, оставшимся внѣ канона. Относительно посланій обоихъ къ Тимоѳею, къ Титу и къ Филимону высказывалось мнѣніе, что они лишь частныя письма и не должны занимать мѣста въ канонѣ. Посланіе къ Евреямъ безусловно отвергалось, или-же приписывалось Варнавѣ; впервые было оно принято подъ именемъ Павла въ Александрійской Церкви, и Оригенъ приложилъ не мало стараній къ внесенію его въ общій церковный канонъ. Наконецъ, мы знаемъ, что ап. Павлу приписывались и другія посланія (II Филипписіямъ, къ Александрійцамъ и др.), не удостоившіяся включенія въ Новый Завѣтъ; трудно сказать, входили-ли они когда-нибудь въ отдѣльные сборники посланій Павла.

Что касается «соборныхъ посланій», нынѣ помѣщенныхъ въ канонѣ подъ именами другихъ апостоловъ, то авторитетъ ихъ утвердился значительно позже; нѣкоторые изъ нихъ никогда не цитируются въ святоотеческой литературѣ II в., другія возбуждали сомнѣнія и пререканія еще въ III в. Съ IV в. сборникъ 7 соборныхъ посланій упрочился въ канонѣ, но вопросъ о значеніи ихъ еще долго не признавался исчерпаннымъ. Посланіе Іакова отвергалось съ особеннымъ ожесточеніемъ въ виду его іудео-христіанской тенденціи; въ числѣ прочихъ выступалъ противъ него Θεодоръ Мопсуэстскій, другъ

Іоанна Златоустаго. Посланіе Іуды отвергалось многими изъ за содержащейся въ немъ ссылки на апокрифическую «книгу Еноха», и лишь послѣ долгихъ споровъ было окончательно признано авторитетомъ Церкви.

Книга «Дѣяній Апостольскихъ», какъ мы уже видѣли, всегда входила въ составъ канона и никогда не возбуждала сомнѣній въ своей подлинности; пренія происходили только по вопросу о признаніи, кромѣ нея, и другихъ «дѣяній», извѣстныхъ подъ именами апостоловъ Павла, Петра, Іоанна и др.

Что касается послѣдней книги нашего новозавѣтнаго канона,—Апокалипсиса,—то исторія ея столь-же загадочна, какъ и ея содержаніе. Научная критика нашихъ дней установила съ несомнѣнной очевидностью, что эта книга написана въ концѣ I вѣка, и даже пытается опредѣлить точную дату ея появленія ¹⁾, но эти догадки основываются на политическихъ намекахъ, разсыпанныхъ въ книгѣ, и поэтому довольно шатки. Во всякомъ случаѣ, Апокалипсисъ пользовался огромной извѣстностью и распространеніемъ уже съ начала II в.; онъ цитировался чаще всѣхъ книгъ Новаго Завѣта (за исключеніемъ, конечно, евангелій) во всей христіанской письменности II и III вв., и ссылки на него въ твореніяхъ Отцовъ II в. не поддаются исчисленію. Но, какъ намъ уже извѣстно, со II в. поднялись споры по вопросу о приписаніи этой книги ап. Іоанну, и многіе считали авторомъ ея какого-то «старца Іоанна» или даже гностика Керинао; этотъ вопросъ осложнился спорами о возможности допущенія вообще въ новозавѣтный канонъ пророческой книги. Съ III в. эти сомнѣнія приняли характеръ острой вражды противъ Апокалипсиса; Церковь, отстоявшая противъ «алоговъ» и другихъ противниковъ іоаннитскихъ книгъ авторитетъ четвертаго евангелія и трехъ посланій Іоанна, удержала въ своемъ канонѣ и Апокалипсисъ, но лишь послѣ тягостной и упорной борьбы, въ теченіе которой загадочная книга утратила часть своего древняго авторитета: она сохранила свое мѣсто въ канонѣ въ силу уважаемой и непрерываемой традиціи, но осталась внѣ богослужебнаго обихода и донинѣ никогда не читается въ Церкви. Слѣдуетъ замѣтить, что вопросъ о бого-

¹⁾ Часть ученыхъ изслѣдователей относитъ ее къ 70 г., другая къ 90-мъ гг. I в. Гарнакъ въ своей *Хронологіи древне-христіанской литературы* указываетъ на 93—96 гг.

вдохновенности Апокалипсиса поднимался еще недавно, со времени Реформации и возникновенія въ христіанствѣ новыхъ рационалистическихъ теченій; Лютеръ принадлежалъ къ числу яростныхъ отрицателей его. Въ 1645 г. константинопольскій патріархъ Кирилль Лукарій, въ отвѣтъ на выраженные кальвинистами сомнѣнія по поводу нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ книгъ, торжественно повторилъ списокъ священныхъ книгъ Новаго Завѣта съ включеніемъ въ ихъ число Апокалипсиса, но это заявленіе было встрѣчено съ неудовольствіемъ на Западѣ, да и на Востокѣ къ тому времени два помѣстныхъ собора 1672 г. (Константинопольскій и Іерусалимскій) не нашли возможнымъ высказаться вполне опредѣленно объ авторитетѣ Апокалипсиса. Эти колебанія донинѣ выражаются въ замалчиваніи Апокалипсиса въ церковно-христіанской литературѣ и въ особенности при преподаваніи Закона Божіаго.

Перечисленные нами 27 книгъ составляютъ новозавѣтный канонъ, нынѣ повсемѣстно принятый христіанскою Церковью. Намъ остается упомянуть объ особыхъ спискахъ этихъ священныхъ книгъ, существовавшихъ въ видѣ простого перечня главій, помимо сборниковъ, содержавшихъ самые тексты книгъ. Такіе списки составлялись, повидимому, уже со II в., т. е. съ эпохи возникновенія понятія о канонѣ; иногда къ заглавію каждой книги добавлялись краткія свѣдѣнія о ея значеніи и о поводахъ къ признанію ея канонической.

Древнѣйшій изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ подобныхъ списковъ относится къ концу II в.; онъ былъ открытъ знаменитымъ ученымъ Мураторіемъ въ Миланской Амвросіанской бібліотекѣ (въ видѣ фрагмента, сохраненнаго въ рукописи VIII в.), и имъ-же былъ изданъ впервые (въ 1740 г.), вслѣдствіе чего получилъ названіе *фрагмента Мураторія* (Fragmentum Muratorianum). Въ виду чрезвычайной важности этого текста для исторіи христіанскаго канона, можно привести здѣсь первыя строки его съ сохраненіемъ размѣровъ и правописанія подлинника¹⁾. Начало его, содержавшее указанія на первыя два евангелія, утеряно, и нашъ отрывокъ начинается такъ:

¹⁾ Изъ новѣйшихъ изданій фрагмента Мураторія можно назвать Креднера (Credner-Volkmar, *Geschichte d. Neut. Kan.*, s. 146—158), Корнели (Cornely, *Introductionis in Utr. Test. libros sacros compendium*, app.), Цана (Zahn, *Gesch. d. Neut. Kan.* B. II, s. 139—143 и его-же *Grund. d. Gesch. d. Neut. Kan.* s. 77—81), и мн. др.

...quibus tamen interfuit et ita posuit
 tertio euangelii librum secundo Lucan
 Lucas iste medicus post ascensum Хрї
 cum eo Paulus quasi ut juris studiosum
 secundum adsumsisset numeni suo
 ex opinione conscribset dñm tamen nec ipse
 vidit in carne et idē prout asequi potuit
 ita et ad nativitate Iohannis incipet dicere
 quarti euangeliorum Iohannis ex decipolis...

и т. д.

Эта варварская латынь, свидѣтельствующая о невѣжествѣ позднѣйшаго переписчика, всячески исправлялась учеными критиками и смыслъ ея по возможности восстанавливался. Какъ видно изъ приведеннаго отрывка, нашъ текстъ начинается съ «третьяго евангелія, написаннаго Лукою—врачемъ»; далѣе говорится о четвертомъ евангеліи, написанномъ Іоанномъ при торжественной обстановкѣ, послѣ поста и молитвы съ ап. Андреемъ и другими учениками (Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis. (Is) cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: «conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus». Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret¹⁾). За евангеліями слѣдуетъ книга *Дьяній Апостольскихъ* (безъ упоминанія о какихъ-либо другихъ «Дѣянїяхъ»), затѣмъ посланія ап. Павла, изъ коихъ семь признаются какъ-бы основными (I Коринтоянамъ, Ефесеямъ, Филиппіеямъ, Колоссеямъ, Галатамъ, I Солуніянамъ, Римлянамъ), два считаются повторными (II Коринтоянамъ и II Солуніянамъ) и добавляются къ первымъ не безъ колебанія, а о четырехъ посланїяхъ къ частнымъ лицамъ (I и II Тимоѳею, Титу, и Филимону) говорится, что они принимаются Церковью лишь изъ любви къ Павлу (pro affectu et dilectione); о посланїи къ Евреямъ умалчивается, равно какъ о посланїяхъ Петра, Іакова и III Іоанна. Посланіе Іуды и I и II Іоанна признаются съ оговорками, наравнѣ съ полуканонической ветхозавѣтной книгой Премудрости Соломона. Слѣдуетъ отмѣтить подчеркиваніе числа *семи* главныхъ посланій Павла и сопоставленіе ихъ съ семью обращенїями ап. Іоанна въ Апокалипсисѣ къ азійскимъ Церквамъ: это сравненіе тѣмъ болѣе любопытно, что семь Церквей,

¹⁾ Этотъ восстановленный текстъ приводится по Цану (*Grund. d. Gesch. d. Neut. K.*).

къ которымъ обращены упомянутыя посланія Павла, отнюдь не соотвѣтствуютъ перечисленнымъ въ Апокалипсисѣ Церквамъ, — Ефесской, Смирнской, Пергамской, Ѣиатрской, Сардійской, Филadelphійской и Лаодикійской¹⁾; мы здѣсь видимъ новый образецъ примѣненія символическихъ чиселъ, столь обычнаго въ древней мистикѣ. Авторъ нашего фрагмента упоминаетъ и о приписанныхъ Павлу посланіяхъ къ Лаодикійцамъ и Александрійцамъ, но не признаетъ ихъ каноническими, и высказываетъ мимоходомъ неодобреніе разнымъ другимъ посланіямъ (*alia plura*), не принятымъ Церковью (*fel enim cum melle misceri non congruit*). Наконецъ, Апокалипсисъ признается безъ всякаго колебанія подъ именемъ ап. Іоанна, но рядомъ съ нимъ ставится Апокалипсисъ Петра и относительно обоихъ замѣчается, что чтеніе ихъ въ церкви встрѣчаетъ затрудненія (*Apocalypsis etiam Iohannis et Petri... tantum recipimus... quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*). Вслѣдъ за ними упоминается «Пастырь», съ указаніемъ на то, что онъ написанъ недавно въ Римѣ Ермомъ, братомъ епископа Пія, и не подлежитъ включенію въ св. Писаніе потому, что циклъ пророческихъ книгъ уже законченъ (*Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente in cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completos numero, neque inter apostolos in finem temporum potest*).

Нашъ фрагментъ заканчивается указаніемъ на отвергнутыя Церковью книги Валентина, Василида, и другихъ гностиковъ, но безъ перечисленія ихъ заглавій; конецъ списка утерянъ.

Изъ остальныхъ извѣстныхъ намъ древнихъ списковъ канона заслуживаетъ вниманія краткій перечень книгъ св. Писанія, относящійся къ срединѣ III в. и открытый въ одномъ рукописномъ кодексѣ VI в. Парижской Національной Библіотеки, изданномъ въ 1852 г. Тишендорфомъ подъ названіемъ *Codex Claromontanus*. Въ этомъ списокѣ перечисляются сперва книги Ветхаго Завета; за книгой Товита начинается Новый Заветъ, въ который включены: 4 евангелія (въ порядкѣ 1) Мат. 2) Іоан. 3) Марк. 4) Лук.), 10 посланій ап. Павла (къ Римлянамъ, I и II Коринтоянамъ, Галатамъ, Ефесеямъ, I и II Тимофею, Титу, Колоссеямъ и Филимону), посланія I и II Петра,

¹⁾ См. *Апокал.* гл. II и III.

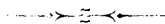
Іакова, І, II и III Іоанна, Іуды и Варнавы, Апокалипсисъ Іоанна, Дѣянія апостольскія, Пастыръ, Дѣянія Павла, Апокалипсисъ Петра. Возможно, что подъ названіемъ посланія Варнавы здѣсь подразумѣвается наше посланіе къ Евреямъ.

Мы не можемъ здѣсь перечислить всѣ списки канона, когда-либо составленные на Востокѣ и на Западѣ; фрагменты ихъ донинѣ находятся въ разныхъ рукописныхъ кодексахъ и извлекаются на свѣтъ Божій учеными изслѣдователями (напр. Canon Mommisenianus, открытый и изданный Моммсеномъ въ 1886 г., и приуроченный научною критикою къ 60-мъ гг. IV в.). Ни одинъ изъ этихъ списковъ не можетъ сравниться по древности и по значенію съ канономъ Мураторія; мы въ нихъ находимъ Новый Завѣтъ почти въ законченномъ уже видѣ. Въ 382 г., при папѣ Дамазіѣ, въ Римѣ былъ установленъ списокъ каноническихъ книгъ, легшій въ основу знаменитаго декрета папы Геласія (492—496) о книгахъ принятыхъ и неприемлемыхъ Церковью (*Decretum Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris*); мы уже упоминали объ этомъ документѣ при обзорѣ апокрифической литературы, такъ какъ въ немъ содержится, вслѣдъ за перечисленіемъ книгъ каноническихъ, перечень отвергнутыхъ Церковью книгъ (между прочимъ апостольскихъ Дѣяній сборника Левкія). Четыре каноническихъ евангелія приведены здѣсь въ сохранившемся донинѣ порядкѣ (1) Матѣ. 2) Марк. 3) Лук. 4) Іоан.), и всѣ книги Нового Завѣта, доселѣ признанныя Церковью, вошли въ составъ этого канона, съ тѣхъ поръ не подвергавшійся значительнымъ измѣненіямъ.

Окончательнымъ закрѣпленіемъ рамокъ канона занимались многіе соборы на Востокѣ и на Западѣ. На Востокѣ Лаодикійскій соборъ 363 г. составилъ списокъ каноническихъ книгъ въ порядкѣ, донинѣ принятомъ Восточною Церковью, но съ опущеніемъ Апокалипсиса. Трулльскій (Константинопольскій) соборъ 692 г., опредѣленія котораго считаются рѣшающими для всей Греко-Восточной Православной Церкви, торжественно подтвердилъ постановленіе Лаодикійскаго собора, но наравнѣ съ нимъ призналъ списокъ каноническихъ книгъ, составленный св. Аонасіемъ Великимъ въ 367 г. и заканчивавшійся Апокалипсисомъ Іоанна; такимъ образомъ Апокалипсисъ оказался въ числѣ официально-признанныхъ книгъ и занялъ навсегда послѣднее мѣсто въ нашемъ новозавѣтномъ канонѣ.

На Западѣ постановленіе Лаодикійскаго собора пользовалось также авторитетомъ, и декретъ Геласія подтверждалъ его въ основныхъ чертахъ; цѣлый рядъ папскихъ декретовъ и постановленій мелкихъ помѣстныхъ соборовъ Западной Церкви опредѣлялъ тѣ-же грани канона, окончательно закрѣпленнаго для римско-католической Церкви постановленіемъ Тридентскаго собора въ 1546 году.

Отдѣльныя книги, оставшіяся внѣ канона (напр. посланіе къ Лаодикійцамъ), далеко не сразу исчезли изъ круга христіанскаго чтенія и попадали иногда даже въ библейскіе кодексы; окончательное изгнаніе ихъ изъ канона послѣдовало лишь послѣ цѣлаго ряда церковныхъ запретовъ, перечисленіе которыхъ не вмѣщается въ нашемъ обѣломъ очеркѣ.



ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

главнѣйшихъ событій исторіи христіанства
первыхъ трехъ вѣковъ.

Римскіе Императоры:

Августъ.

31 г. до Р. Х.—14 г. по Р. Х.

4 г. до Р. Х. Смерть Ирода Великаго.

Раздѣленіе Іудей на 3 части; въ Іерусалимѣ сынъ Ирода—Архелаѣй.

6 г. по Р. Х. Іудея объявлена римской провинціей.

Тиверій. 14—37.

17. Покореніе Каппадокіи.

19. Изгнаніе Евреевъ изъ Рима.

Кай Калигула. 37—41.

38. Сооруженіе храма Изиды на Марсовомъ полѣ.

40. Прибытіе въ Римъ депутаціи Александрійскихъ евреевъ съ Филономъ во главѣ, для ходатайства объ отменѣ запретительныхъ законовъ.

Клавдій. 41—54.

42—44. Иродъ Агриппа царствуетъ въ Іудеѣ.

43—44. Присоединеніе къ Римской Имперіи Ликии, Родоса.

46. Присоединеніе Фракіи.

47. Празднованіе 800-лѣтія Рима.

Ок. 50 — 51. Изгнаніе Евреевъ изъ Рима.

Неронъ. 54—68.

63. Присоединеніе части Понта и Малой Арменіи.

64 (іюль). Пожаръ Рима. Первое гоненіе на христіанъ.

Хронологическія данныя по исторіи христіанства:

Ок. 28 г. выступленіе Іоанна Крестителя.

33? Избраніе апостоломъ Матѣемъ вмѣсто Іуды.

Рукоположеніе 7 діаконовъ.

? Убіеніе Стефана—діакона.

? Обращеніе ап. Павла.

Апостольская проповѣдь въ Іерусалимѣ, — въ Самаріи и далѣе.

Ок. 41 г. (?) проповѣдь Павла и Варнавы въ Антіохіи.

Путешествія апостола Павла.

Ок. 44 г. (?) убіеніе въ Іерусалимѣ Іакова сына Зеведеева.

Ок. 50 г. (?) Еводій поставленъ ап. Петромъ первымъ епископомъ Антіохійскимъ.

50 (?) Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ.

57 (?) Арестъ ап. Павла въ Іерусалимѣ.

60 — 61. (?) Павелъ въ узакъ въ Римѣ.

Ок. 61. Убіеніе въ Іерусалимѣ Іакова брата Господня, предстоятеля Іерусалимской общины. Преемникъ его—Симонъ, сынъ Клеопы.

66. Возстаніе Евреевъ и начало
Иудейской войны.

Гальба. 68—69.

Оттонъ. 69 (январь—апрѣль).
Вителлій. 69 (апрѣль—декабрь).

Веспасіанъ. 69—79.

70. Разрушеніе Іерусалима.

72. Присоединеніе Коммагены.

Титъ. 79—81.

79. Гибель Помпей и Геркуланума.

Доміціанъ. 81—96.

Гоненіе на христіанъ.

96. Видѣніе Аполлонія Тіанскаго.

Нерва. 96—98.

96. Отмѣна «fiscus judaicus».

Траянъ. 98—117.

105. Покореніе Аравіи.

106. Покореніе части Сиріи съ Дамаскомъ и Пальмирой.

106—107. Покореніе Дакии.

111—113. Намѣстничество Плинія
Секунда въ Вѣншіи, переписка
его съ императоромъ по дѣлу хри-
стіанъ.

114—116. Война съ Парѣянами; по-
кореніе Месопотаміи и Великой
Арменіи.

115—117. «Анналы» Тацитта.

Адріанъ. 117—138.

120(?) «Duodecim Caesares» Светонія.
Ок. 125 (?). † Плутархъ.

132—135. Возстаніе Евреевъ съ Вар-
кохебомъ во главѣ, и іудейская
война.

135. Окончательное разрушеніе Іеру-
салима и основаніе на мѣстѣ его
Эліи Калитоліны.

61. (?) Аніанъ поставленъ ап. Мар-
комъ епископомъ Александрій-
скимъ.

64. (67?) Мученическая кончина въ
Римѣ Павла.

64. (67?) Мученическая кончина въ
Римѣ Петра.

64. (67?) Линъ,—первый епископъ
Римскій (прибл. до 76 г.).

Война въ Іудеѣ.

70. Разсѣяніе евреевъ. Іерусалим-
ская община съ еп. Симономъ во
главѣ укрывается въ Пеллѣ.

76—88. Анеклетъ, 2 епископъ Рим-
скій.

88—97. Климентъ, 3 епископъ Рим-
скій.

Въ 90-хъ гг. Апокалипсисъ Іоанна.

96. Мученичество Флавія Климента,
родственника императора.

97—105. Эварестъ, 4 епископъ Рим-
скій.

105—115. Александръ I, 5 епископъ
Римскій.

*При Траянѣ (даты не поддаются опре-
дѣленію):*

† ап. Іоаннъ въ Ефесѣ.

† Симонъ еп. Іерусалимскій
(преемникъ его Іустъ).

† дочери Филиппа—діакона, про-
рочицы.

† св. Климентъ Римскій (въ ссылкѣ
въ Херсонесъ).

† св. Игнатій Богоносецъ, 2-й епи-
скопъ Антиохійскій (мучениче-
ство его въ Римѣ).

Выступленіе Элкасія.

115—125. Сикстъ I, 6 епископъ Рим-
скій.

125—136. Телесфоръ, 7 епископъ
Римскій.

Ок. 126 г. «Апология» Кократа.

Въ концѣ 20-хъ и въ 30-хъ гг. вы-
ступленіе гностиковъ Саторнила
(въ Антиохіи) и Василида (въ Але-
ксандріи).

136—140. Гигинъ, 8 епископъ Рим-
скій. При немъ выступленіе въ
Римѣ Кердона и Валентина.

Антонинъ Пій. 138—161.

Ок. 136 г. Маркъ поставленъ первымъ епископомъ Эліи Капитолины изъ христіанъ—не-евреевъ.
Въ концѣ 30-хъ или началѣ 40-хъ гг. выступленіе св. Іустина.

Ок. 140. Прибытіе въ Римъ Маркіона.

140—155. Пій I, 9 епископъ Римскій. (Соперникомъ его при избраніи папою выступаетъ Валентинъ).

Въ 40-хъ гг. «Пастырѣ» Ерма.

Ок. 140. «Апология» Аристида.

144. Разрывъ Маркіона съ Церковью.

Въ 40-хъ гг. «Антитезы» Маркіона.
Въ 50-хъ гг. расцвѣтъ вліянія Маркіона.

? Смерть Маркіона.

Въ концѣ 40-хъ гг. Syntagma Іустина.

Ок. 150. Апологін Іустина.

Въ концѣ 50-хъ гг. «Диалогъ съ Трифономъ» Іустина.

Съ 40-хъ гг. дѣятельность валентиніанца Птолемея.

Въ 40-хъ—50-хъ гг. дѣятельность Карпократа.

Въ 50-хъ гг. выступленіе Татіана.

Ок. 155. Рѣчь противъ эллиновъ Татіана.

Въ 50-хъ гг. рожденіе Тертулліана.

154. Рожденіе Вардесана.

155—166. Аникетъ, 10 епископъ Римскій.

При Аникетѣ: Прибытіе въ Римъ св. Поликарпа Смирнскаго.

» прибытіе въ Римъ карпократіанки Марцеллины.

155. (?) Мученическая кончина св. Поликарпа Смирнскаго.

156 (?) Выступленіе Монтана и начало катафригійскихъ пророчествъ.

Маркъ-Аврелій. 161—180.

162—165. Война съ Парфянами.

165. Самосожженіе Перегрина Протія.

Ок. 165. Мученическая кончина св. Іустина въ Римѣ.

Въ 60-хъ гг. † Валентинъ.

166—174. Сотеръ, 11 епископъ Римскій.

Въ 60-хъ гг. мученическая кончина Сагариса, еп. Лаодикійскаго.

Въ 60—70-хъ гг. дѣятельность Діонисія, еп. Коринтскаго.

Въ 60-хъ гг. дѣятельность Татіана; его разрывъ съ Церковью.

Ок. 170. Diatessaron Татіана.

174—180. Элеверій, 12 епископъ Римскій.

166—180. Война съ Маркоманами и Квадами (на Дунайской границѣ).

174. Чудо Legio Fulminata (?).

Въ 70-хъ гг. книга Кельса противъ христіанъ.

Въ 60—70 и. дѣятельность Мелитона Сардійскаго и Аполлинарія Іерапольскаго. Кончина ихъ ок. 180 г.
Въ 70-хъ и. разгаръ монтанизма; смерть Монтана.
179. † Максимилла, монтанистская пророчица.

Въ 70-хъ и. начало дѣятельности Вардесана.

Ок. 178. «Прошеніе за христіанъ» Аеннагора.

177—178. Гоненіе на христіанъ въ Галліи; ліонскіе мученики.

179 (?) Поѣздка Иринея Ліонскаго въ Римъ по порученію Галльскихъ Церквей.

При Эласверіи: выступленіе въ Римѣ модалиста Праксея. Ноетъ въ Смирнѣ.

Коммодъ. 180—192.

180. Исхристіе мученики (Mart. Scilitani) въ Африкѣ.

Въ 80-хъ и. † Теофилъ еп. Антіохійскій.

Въ 80-хъ и. Пантенъ во главѣ Александрійскаго училища.

Ок. 185. Книга Иринея Ліонскаго «Противъ ересей».

Ок. 185. Рожденіе Оригена.

Съ 188 г. Димитрій епископъ Александрійскій (до 231).

189—198. Викторъ, 13 епископъ Римскій.

При немъ выступленіе въ Римѣ Θεодота Кожевника.

190—191. Великій споръ о Пасхѣ.

190—211. Серапіонъ, епископъ Антіохійскій.

Пертинаксъ. 193 (съ 1 января по 28 марта).

Дидій Юліанъ. 193.

Септимій Северъ. 193—211.

Ок. 205. Рожденіе Плотина.

Аммоній Саккъ начинаетъ учить въ Александріи.

Филостратъ пишетъ «Жизнь Аполлонія Тіанскаго» по порученію императрицы Юліи Домны.

Въ 90-хъ и. Климентъ во главѣ Александрійскаго училища (до 202).

Ок. 197. «Апология» Тертуліана.

198—217. Зефиринъ, 14-й епископъ Римскій.

Модализмъ въ Римѣ. Представители его: Θεодотъ Мѣняла и Асклепидотъ. Расколъ Наталія.

202—203. Сильное гоненіе на христіанъ. Африканскіе мученики: въ Карфагенѣ Перпетуя и др., въ Александріи Потаміена, отецъ Оригена Леонидъ и др.

Съ 203. Оригенъ во главѣ Александрійскаго училища.

Ок. 206. Разрывъ Тертуліана съ Церковью; обращеніе его въ монтанизмъ.

Каракалла. 211—217.

Сооруженіе храма Изиды на Квириналѣ.

Распространеніе правъ римскаго гражданства на всѣхъ подданныхъ Имперіи.

217. Разрушеніе Эдесскаго царства.

Макринъ. 217—218.**Геліогабалъ. 218—222.****Александръ Северъ. 222—235.**

226. Сассаниды возстановляютъ персидскую имперію.

Съ 232. Плотинъ ученикъ Аммонія въ Александріи.

Ок. 232. Рожденіе Порфирія.

Максимилианъ. 235—236.

237. Гордіанъ I.
Гордіанъ II.
Пуппианъ.
Бальбинъ.

} Смутное
время.

Гордіанъ III. 238—244.

Ок. 242. † Аммоній Саккъ.

242. Походъ противъ Персовъ (Плотинъ участвуетъ въ походѣ).

Филиппъ Аравитянинъ. 244—249.

244. Война съ Готами на Дунаѣ.

248. Празднованіе 1000-лѣтія Рима.

Декій. 249—251.

250. Побѣда надъ Готами при Никополѣ.

251. Битва съ Готами при Абритѣ, пораженіе и смерть Декія.

Съ 212 г. Александръ епископъ Иерусалимскій (сперва викарій при Нарциссѣ).

Ок. 212—214. Поѣздка Оригена въ Римъ. Его знакомство съ Ипполитомъ.

Ок. 215. † Климентъ Александрійскій.

При *Зефиринѣ*: выступленіе въ Римѣ Савеллія.

217—222. Каллистъ I, 15-й епископъ Римскій. Его столкновенія съ Ипполитомъ.

При *Каллистѣ*: выступленіе въ Римѣ Артемона.

Ок. 220. Осужденіе Савеллія Каллистомъ.

222—230. Урбанъ I, 16-й епископъ Римскій.

Въ 20-хъ и. «Philosophumena» Ипполита.

Въ 20-хъ и. † Тертуллианъ.

Ок. 223. † Вардесанъ.

Ок. 230. Разрывъ между Оригеномъ и Димитріемъ Александрійскимъ.

231. † Димитрій, епископъ Александрійскій.

231—247. Гераклъ, епископъ Александрійскій.

230—235. Понтіанъ, 17-й епископъ Римскій.

235. Ссылка въ Сардинію на торговлю Ипполита и папы Понтіана.

Ок. 236. † Ипполитъ.

335—236. Антеросъ, 18-й епископъ Римскій.

236—250. Фабіанъ, 19-й епископъ Римскій.

Ок. 242. Св. Григорій Чудотворецъ поставленъ епископомъ Неокесарійскимъ.

242. Выступленіе Манеса при дворѣ персидскаго царя Сапора; начало манихейства.

Съ 40-хъ и. дѣятельность Новатіана въ Римѣ.

247. † Гераклъ, епископъ Александрійскій. Преемникъ его Діонисій Великій (до 264 г.).

249—258. Кипріанъ, епископъ Карфагенскій.

250. Великое гоненіе на христіанъ. Среди мучениковъ: св. Фабіанъ, епископъ Римскій, св. Александръ, епископъ Иерусалимскій, св. Вавила епископъ Антиохійскій.

251. Рожденіе св. Антонія Великаго.

Галл. 251—253.
Эмилиан. 253.

Валеріанъ. 253—260.
258. Набѣгъ готовъ на европейское и малоазійское побережіе Чернаго моря.

Смутное
время.

Галліенъ. 260—268.

Набѣги готовъ на Малую Азію и Элладу.
Раззореніе Антиохіи, Тарса и Кесаріи Каппадокійской Персами.

Клавдій II. 268—270.

269. Большой набѣгъ готовъ на Придунайскія области и Элладу; пораженіе ихъ при Нансѣ.
270. † Плотинъ.

Авреліанъ. 270—275.

270. Сооруженіе храма Солнца въ Римѣ.
271—275. Обнесеніе Рима защитной стѣной.
Подавленіе возстанія на Востокѣ, возвращеніе сирійскихъ областей.
272. Взятіе Пальмыры.

Тацитъ. 275—276.

Флоріанъ. 276.

Пробъ. 276—282.

Борьба съ напоромъ Германцевъ.

Каръ. 282—284.

Каринъ. 283—284.

284 (ноябрь). Избраніе Діоклетіана.

Діоклетіанъ. 284—305.

Перенесеніе столицы въ Никомидію.
Съ 285 г. Максиміанъ соправитель.
288—305. Максиміанъ правитель Запада съ званіемъ августа.

251—253. Корнелій, 20-й епископъ Римскій. Соперникомъ его выступаетъ Новатіанъ.

Вопросъ о возможности покаянія для «lapsi».

253—254. Лукій, 21-й епископъ Римскій.

254. † Оригенъ.

254—257. Стефанъ I, 22-й епископъ Римскій.

Вопросъ о вторичномъ крещеніи еретиковъ и тяжкихъ грѣшниковъ.

257—258. Сикетъ II, 23-й епископъ Римскій.

258. Гоненіе на христіанъ. Мученическая кончина папы Сикета II, св. Лаврентія діакона, св. Кипріана Карфагенскаго, Новатіана.

259—268. Діонисій, 24-й епископъ Римскій.

264. † Діонисій Великій, епископъ Александрійскій.

Ок. 268. Осужденіе Павла Самосатскаго, епископа Антиохійскаго.

269—274. Феликсъ I, 25-й епископъ Римскій.

Ок. 270. † Св. Григорій, епископъ Неокесарійскій.

272. Вмѣшательство Авреліана въ дѣло Павла Самосатскаго.

Ок. 276. † Манесъ въ Гундесанурѣ, близъ Сузы.

При Пробѣ: быстрые успѣхи манихейства въ христіанскомъ мірѣ.

Съ 80-хъ гг. дѣятельность Евсевія Памфила, церковнаго историка.

Ок. 285. Св. Антоній Великій полагаетъ начало иночеству.

288. Рожденіе Константина Великаго.
292. Раздѣленіе Имперіи на 4 части: Галерій на Востокъ и Констанцій Хлоръ на Западъ получаютъ титулъ цезарей.
297. Побѣда Галерія надъ Персами. *Въ 90-хъ л. книга Порфирія противъ христіанъ.*
303. Празднованіе юбилея Діоклетіана въ Римѣ.
- Ок. 304. † Порфирій.
- 305 (1 мая). Отреченіе отъ престола Діоклетіана и Максиміана. Констанцій Хлоръ на Западъ и Галерій на Востокъ—августы (цезари: Северъ на Западъ и Максиминъ Дайя на Востокъ).
- 306 † Констанцій Хлоръ.
307. **Константинъ** — августъ на Западъ (на Востокъ Максиминъ). Борьба между 4 правителями.
- 311 † Галерій.
- Константинъ въ Галліи, Максентій въ Римѣ, Лициній съ Максиминъ Дайя на Востокъ.
312. Борьба между Константиномъ и Максентіемъ: побѣда Константина у Мильвійскаго моста, близъ Рима.
313. **Миланскій эдиктъ.**
Борьба Константина съ Лициніемъ.
323. Побѣда надъ Лициніемъ при Адрианополѣ.
324. Побѣда надъ Лициніемъ при Хрисополѣ; объединеніе Имперіи.
- 324 — 337. **Единодержавіе Константина Великаго.**
330. Перенесеніе столицы въ Константинополь.
337. † Константинъ Великій.
- 300—311. Св. Петръ епископъ Александрійскій (мученикъ).
Съ 303 л. Великое гоненіе на христіанъ.
304. † Марцеллинъ, епископъ Римскій (обвиненный въ вѣроотступничествѣ во время гоненія).
312. † Лукіанъ, пресвитеръ Антіохійскій, мученикъ (родоначальникъ аrianства).
- Ок. 313. «Церковная исторія» Евсевія.
- Ок. 314. Обращеніе Пахомія Великаго, основателя монастырскихъ обществъ.
314. Анкирскій соборъ.
315. Неокесарійскій соборъ.
319. Освобожденіе христіанскихъ клириковъ отъ государственныхъ повинностей. Предоставленіе епископамъ юрисдикціи въ гражданскихъ дѣлахъ.
325. **Первый вселенскій соборъ въ Никее.**
326. Указъ Константина противъ еретиковъ.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Античный міръ.

СТРАН.

Объединеніе міра подъ властью Рима. — Сліяніе Запада съ Востокомъ; исканіе духовнаго синтеза. — Стоическая философія. — Официальная религія и въротерпимость Рима. — Мистическое Богоискательство и возрожденіе древнихъ культовъ. — Эллинизмъ и центръ его — Александрія. — Александрійская бібліотека. — Греческая философія: Пифагоръ и неопифагорейство. — Древніи мистеріи. — Культъ «Великой Матери» и Атиса. — Культъ Адониса. — Культъ Озириса-Сераниса; сліяніе «Великой Матери» съ Цзидой, и Сераниса съ Дионисомъ. — Тайный смыслъ мистовъ. — Символика борьбы духа съ матеріею. — Символы огня, воды и др. — Общность мистическихъ формулъ; религіозный синкретизмъ. — Митранзмъ, его успѣхи въ эллино-римскомъ мірѣ; его сліяніе съ официальной религіей. — Мечта о Богочеловѣчествѣ; великіе посвященные. — Аполлоній Тіанскій 1—62

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Первобытное христіанство.

Мистическая радость о Божественномъ Откровеніи. — Религіозный экстазъ; проповѣдь о царствѣ не отъ міра сего, и столкновеніе ея съ общественными идеалами. — Мистическія секты; тераненты, ессены. — Иудео-христіанство и христіанство эллинское. — Апостольская проповѣдь въ еврейскаго міра; апостолъ Павелъ. — Симоны, Магъ. — Борьба за сохраненіе еврейскихъ традицій. — Крушеніе національныхъ идеаловъ еврейства; разрушеніе Іерусалима. — Христіанство—эллинская религія; новыя центры его: Ефесъ, Римъ, Александрія. — Начало организаціи христіанскихъ Церквей. — Внутреннее устройство; аскетическіе идеалы, положеніе женщины въ христіанской общинѣ. — Отношенія къ вѣншему міру; юридическое положеніе общинъ, попытки легализаціи и примиренія съ государственной властью. — Благосклонное отношеніе къ христіанамъ въ высшихъ слояхъ общества и озлобленіе противъ нихъ со стороны толпы; темныя слухи, клеветы на христіанъ. — Христіанская апологетика. — Начало христіанской письменности; вліяніе на нее еврейскихъ традицій. — Христіанскій символизмъ. — Христіанскій мистика; докетизмъ. — Образованіе новозавѣтнаго канона; апокрифическая литература. — Усиленіе авторитета Церкви; борьба противъ мистическихъ крайностей и противъ идеи таинственнаго высшаго посвященія помимо іерархическаго начала. — Искатели высшаго Гноиса 63—165

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Гностицизмъ.

СТРАИ.

Источники свѣдѣній о гностицизмѣ; полемика древнихъ церковныхъ писателей противъ гностиковъ. — Остатки древней ересеологической литературы; главнѣйшіе ересеологи первыхъ вѣковъ: Иринеи Ліонскій, Пинолитъ, Тертуліанъ, Климентъ, Епифаній и др. — Опыты классификаціи гностическихъ системъ. — Новѣйшая ученая критика. — Главные гностическіе мыслители и ихъ ученіе. — Симонъ Магъ, Доспоей, Меландръ. — Группа офитическихъ системъ: офиты Иринея Ліонскаго, варвелоиты, паасены, ператы, сеоіане, система Іустина, каиниты: общій обзоръ офитизма. — Николай, Керинъ, Саторнилъ, Василидъ, Карпократъ и сыны его Епифаній, Валентинъ и его школа: валентиніанцы, Птолемей, Гераклеонъ, Колорбасъ, Маркъ, Секундъ и Вардесанъ. — Кердонъ, Маркіонъ и маркіонизмъ. — Татіанъ, энкратиты, северіане. — Докеты, элкаситы и пр. мелкія отрасли гностицизма. — Общій обзоръ гностическаго движенія 166—373

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Церковь и гностическія идеи.

Упроченіе епископскаго авторитета. — Великіе церковные іерархи: Климентъ Римскій, Игнатій, Поликарпъ, Діонисій Коринѣскій, Сагарисъ Лаодикійскій, Мелитонъ и др.; ихъ значеніе для усиленія престижа и власти Церкви. — Монтизмъ; борьба съ нимъ и ея послѣдствія; окончательное закрѣпленіе іерархическаго авторитета и побѣда Церкви надъ идеями сокровеннаго высшаго посвященія. — Споръ о Пасхѣ. — Христіанская этика; борьба противъ идеаловъ недостижимаго совершенства, новые идеалы терпимости къ слабымъ и надѣлмъ; вопросъ о «lapsi». — Новаціанство и протестъ противъ снисходительности Церкви къ человѣческой немощи: возрожденіе аскетическихъ идеаловъ въ монашествѣ. — Христіанская догматика; выработка точныхъ формулъ вѣры. — Монархіанство, модализмъ: Осодотъ, второй Осодотъ, Ностъ, Праксеи и патринассіанство, Савеллій. — Ученіе о Логосѣ. — Александрійская школа. — Оригенъ. — Реакція дуализма: манихейство. — Судьба гностическихъ идей; дальнѣйшая эволюція церковнаго христіанства. . . 374—433

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

Приложеніе.

Краткій обзоръ апокрифической литературы. — Евангелія: Евреевъ, 12-ти апостоловъ, Еринитинъ, Петра, Матѳіа, Филиппа, Оомы, Іакова, Никодима, Варооломея, Варнавы, Іуды, Евы и др. — Реченія Христовы. — Pistis Sophia. — Литература апостольскихъ дѣяній; сборникъ Левкія и другіе позднѣйшіе сборники. — Дѣянія: Петра, Павла, Іоанна, Оомы, Андрея, Филиппа, и др. — Остальные памятники апокрифической литературы: Апокалипсисъ, «Пастыръ» Ерм. — Апостольскія посланія. — «Ученіе» апостоловъ. — Синалитическія книги. 437—513

Очеркъ исторіи канона. — Библия. — Ветхій Заветъ, его переводы. — Библиейскіе кодексы. — Книги Новаго Завета: Евангелія, Дѣянія апостольскія, посланія ап. Павла, соборныя посланія, Апокалипсисъ Іоанна. — Сборники и списки повозавѣстныхъ книгъ: фрагментъ Мураторія и др. кодексы. — Кристаллизациа канона; закрѣпленіе его соборными постановленіями 437—513

Хронологическая таблица главнѣйшихъ событій исторіи христіанства первыхъ трехъ вѣковъ 517—523

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Напечатано.	Должно быть.
11 строка	22 св. успокоенія	упокоенія
13 »	1 см. Суг	Суг.
13 »	4 » Iren	Iren.
17 »	2 св. маговъ.	маговъ,
35 »	1 » положительнаго	положительнаго.
48 »	3 см. наименованіемъ	наименованіемъ.
50 »	11 св. ὁροβόρος	ὁροβόρος
54 »	8 » таинствъ.	таинствъ,
103 »	1 см. (<i>Miss. u. Ausbr.</i>) II. s. 155.	(<i>Miss. u. Ausbr.</i> II, s. 155).
117 »	5 » castit.	castit.
118 »	21 св. 346	363
122 »	20 » типа обыкновеннаго	обыкновеннаго типа
140 »	7 » (192)	(192).
150 »	2 см. mutnatus	mutnatus
155 »	8 » хранительцей	хранительницей
168 »	9 св. ἐλεγγος	ἐλεγγος
169 »	12 см. 1526.	1526 г.
173 »	3—4 св. полнаго собранія	полномъ собраніи
176 »	17 » было	была
182 »	4 см. Apol	Apol.
200 »	3 » Чеоуѣка	Человѣка
200 »	2 » слѣдствіемъ	слѣдствіемъ
202 »	7 » космогоническомъ	космогоническимъ.
204 »	17 св. Δόγος	Δόγος
206 »	2 см. пантеизма.	пантеизма,
211 »	12 св. духа.	духа,
214 »	24 » Саломеи	Саломин
219 »	15 » космическихъ	космическихъ
250 »	20 » ересеологн	ересеологн
293 »	9 см. валентіанскому	валентиніанскому
308 »	23 св. Софін	Софін
320 »	3 см. 1700	1698
331 »	12 св. Δόγος	Δόγος
355 »	4 см. ашен	tamen
372 »	17 » Богоскательсту	Богоскательству
402 »	16 св. петерпимому	пестерпимому

BI
1390
.D2

NIKOLAEVNA

V' poiskakh' za
pozhestvom

90

UNIVERSITY OF CHICAGO



27 821 192

for *Chlorophyll a* and *b* in *Chlorella*
and *Volvox* and *Scenedesmus*
and *Chlamydomonas*

WILLIAM H. C. ...

UNIVERSITY OF CHICAGO



27 821 192